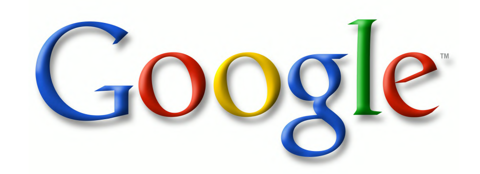
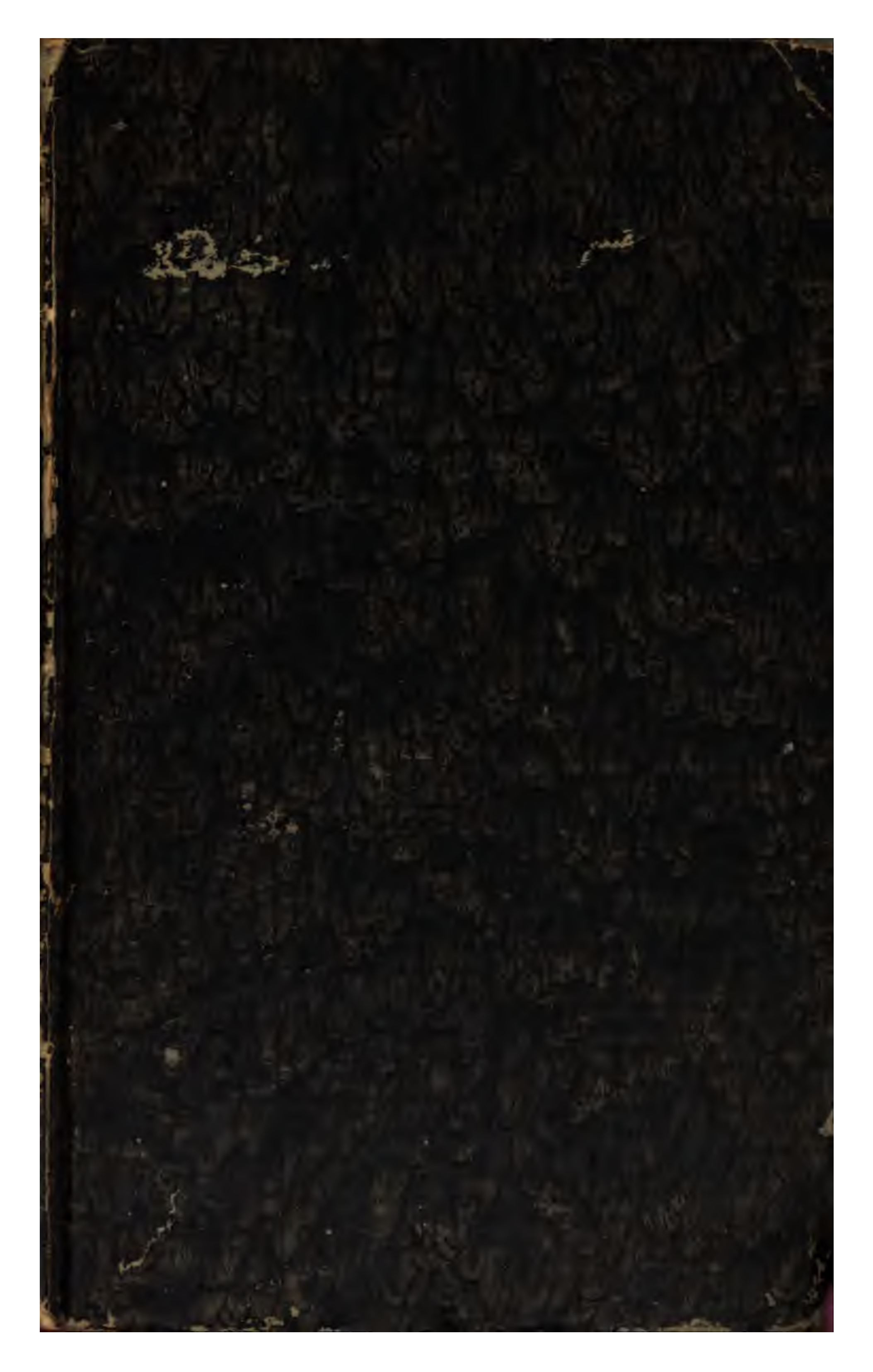
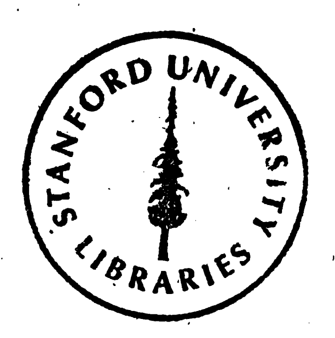
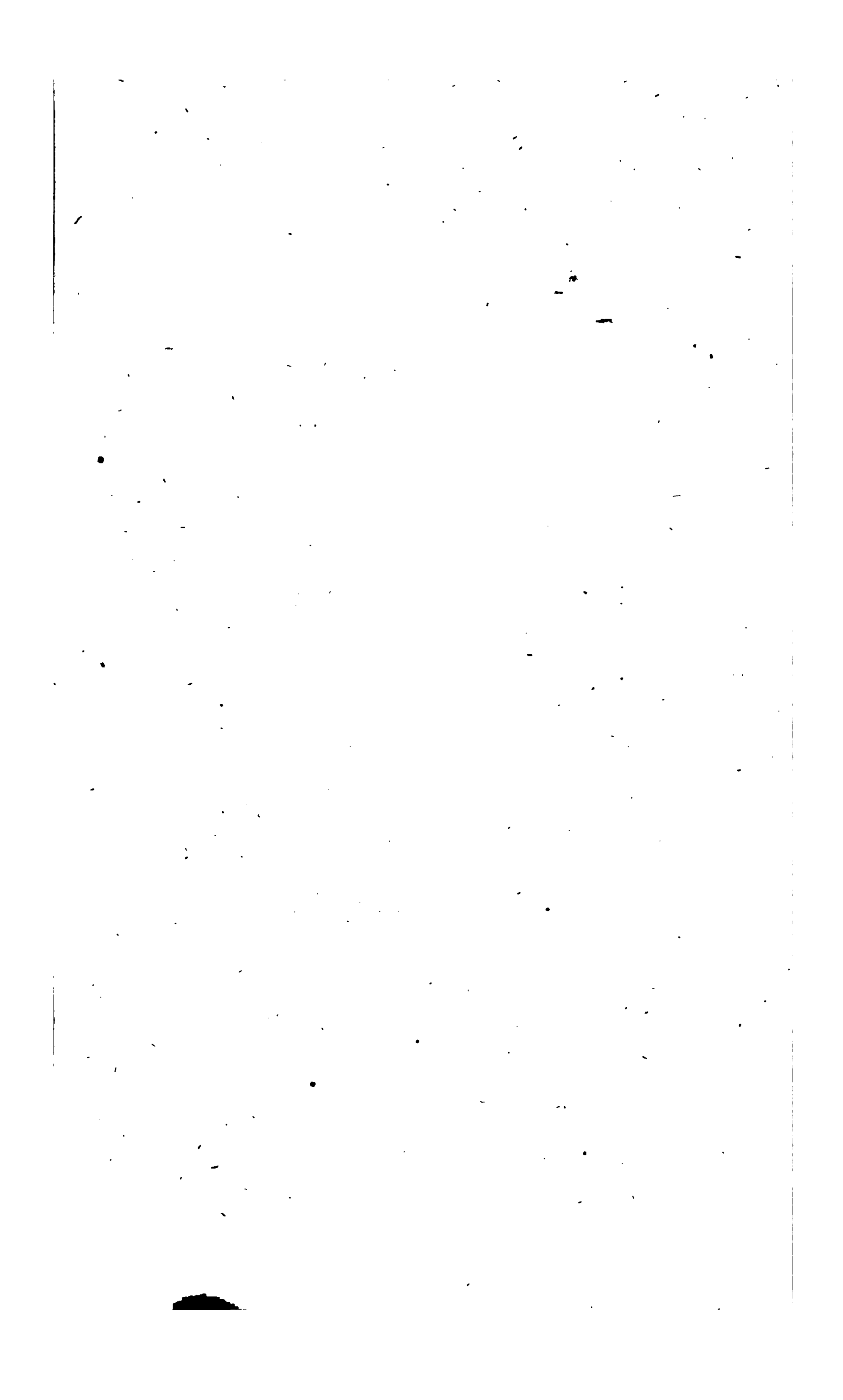








Zeitschrift
für
spekulative Theologie

in Gemeinschaft
mit
einem Verein von Gelehrten

herausgegeben
von

Lic. Bruno Bauer,
Privat-Docenten an der Universität zu Berlin.

Erster Band.

Berlin,
bei Ferdinand Dümmler.
1836.

Zeitschrift

für

spekulative Theologie

in Gemeinschaft

mit

einem Verein von Gelehrten

herausgegeben

von

Lic. Bruno Bauer,

Privat-Docent an der Universität zu Berlin.

Ersten Bandes erstes Heft.

Berlin,

bei Ferdinand Dümmler.

1836.

Mitarbeiter.

Baur in Tübingen.
F. Benary.
Conradi in Derheim.
Daub in Heidelberg.
Dittenberger in Heidelberg.
Erdmann.
Ewald in Göttingen.
Gabler.
Gans.
Göschel.
Hasse in Greifswald.
v. Henning.
Hinrichs in Halle.
Hotho.
Lehnerdt in Königsberg in Pr.
Marheineke.
Matthies in Greifswald.
Michelet.
Rosenkranz in Königsberg in Preußen.
Stuhr.
Vatke.

Inhalt des ersten Bandes.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

I. Daub, die Form der christlichen Dogmen- und Kirchen-Historie ... S. 1
II. Göschel, Erstes und Letztes. Ein Glaubensbekenntniß der spekulativen Philosophie ... = 61
III. Bauer, der mosaische Ursprung der Gesetzgebung des Pentateuch ... = 140
IV. Marheineke, über christliche Kirchenverfassung ... = 182

Recensionen.

Schriften über ewige Persönlichkeit des Menschen, rec. von Erdmann ... = 205

Miscellen.

I. Marheineke, Ankündigung der zweiten verbesserten Auflage von dem Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens für denkende Christen und zum Gebrauch in den oberen Klassen an den Gymnasien ... = 249
II. Bauer, der Pantheismus innerhalb des Rationalismus und Supranaturalismus ... = 267

Zweites Heft.

Abhandlungen.

I. Stuhr, allgemeiner Ueberblick über die Geschichte der Behandlung und Deutung der Mythen im Alterthume ... = 3

II. Daub, die Form der christlichen Dogmen- und Kirchen-Historie. (Fortsetzung) .... S. 63
III. Erdmann, Pantheismus die Grundlage der Religion .... = 133
IV. Bauer, der alttestamentliche Hintergrund im Evangelium des Johannes .... = 158
V. Benary, Erklärung der Zahl 666 (χξϛ) in der Apocalypse (13, 18.) und ihrer Variante 616 (χιϛ) .... = 205

Recensionen.

Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Von Dr. F. Chr. Baur. Rec. von F. R. Hasse .... = 209

Miscellen.

I. Bauer, das „Antitheologische" am Hegel'schen Begriff der hebräischen Religion .... = 247
II. Bauer, das Geständniß der Philosophie .... = 257

Abhandlungen.

Die Form
der christlichen Dogmen- und Kirchen-Historie,
in Betracht gezogen von

Dr. C. Daub.

Dem natürlichen Sinn ist von seinem Object, einem gesetzten, (z. B. dem Sonnenlicht) das Anschauen desselben, als des in Raum und Zeit präsenten (für die Imagination) vergönnt; der historische hat blos das Voraussetzen des seinigen (z. B. des Jahrhunderts der Aufklärung) und das ihm, als dem in Raum und Zeit vergangnen, Nachschauen (für die Reminiscenz); mittelst seiner vermag jedoch das Subject, dessen Sinn er ist, im Vergangenen das Unvergängliche, in der Nothwendigkeit die Freiheit, im Zeitlichen das Ewige divinatorisch anzuerkennen. Der Act des Nachschauens ist eben sowohl, wie der des Vorausschauens ein Divinations-Act; und heißt's vom Propheten, er sei der Historiker des im Dereinst — so heißt's gleich gut, wo nicht besser, vom Historiker, er sei der Prophet des im Ehemals — Geschichtlichen. Dieses — hier von jenem abgesehen — wird allerdings (z. E. Kaiser Carl's V. Beweggrund, Plan und Zweck bei seinem Vorhaben und Unternehmen gegen Luther's kirchlicher Reformation) durch den historischen Sinn mittelst des natürlichen zum Gegenstande der Erkenntniß, aber zu welch einem Gegenstande! und welch einer Erkenntniß! Will das Subject an- und zuschauend eine physicalische, nun so muß ihm für sie das Object, sei's unmittel- oder mittelbarer Weise, räumlich und zeitlich präsent sein; ist's präsent, nun so

darf nur noch, damit es erkannt werde, und ihm, dem präsenten, die Erkenntniß von ihm adäquat, also eine Wahrheit sei, auf dasselbe, das, z. B. eine prismatische Farbe, wenigstens augenblicklich still hält, der natürliche Sinn nach allen Seiten hin anhaltend gerichtet werden, und Verstand und Urtheil, allenfalls unter besonderer Vorkehr und mit dem Instrument, jedenfalls aber unbefangen, dieser Sinnesrichtung zu Hülfe kommen, gleichsam als gebe die Natur dem sie werth achtenden und gleich-besonnen und-verständig nach ihr greifenden Menschen ihre Wahrheit, sie ihm entgegen bringend selbst in die Hand. Mit der historischen Erkenntniß, wenn sie gewollt wird, verhält sich's anders. Ihr Object, das Factum, ist vergangen, und nur das Object der sie bedingenden Forschung, nämlich das sie veranlassende Datum, ist gegenwärtig. Der Sinn, mittelst des Datums, das Factum voraus- und wiedersetzend, und so dasselbe als vergangenes repräsentirend, ist der historische vermittelt durch den natürlichen. Das Factum hält ihm nicht still, denn es ist nicht da; und er kann es nicht fixiren, denn er ist nicht der an- oder zuschauende. Was also ist zu thun, damit er seiner total und präcis so, wie es dagewesen, mächtig werde, und das Subject, dessen Sinn er ist, sich dasselbe dergestalt vergegenwärtige, daß ihm seine Erkenntniß von ihm adäquat, mithin eine unzweifelhaft historische Wahrheit zu sein vermag? Die Frage beantwortet sich theils aus dem, was die Geschichtsforschung, wenn sie nicht, bei übrigens noch so großer und stetiger Anstrengung, eine ganz eitle Beschäftigung sein soll, zum Behuf der Historie leisten muß, theils daraus, wie das Subject in seinem Verhältniß zu dieser, wenn sie, in seiner Arbeit für sie, von ihm nicht entwürdigt werden soll, sich zu benehmen hat.

Daß, wie ohne Haß, so ohne Vorliebe (sine ira et studio und — sine cultello *Flaciano*) den sogenannten Geschichts-Quellen nach-, und, sind sie entdeckt, in ih-

nen geforscht werde, ist das Wenigste, was die Historie fordert; sie fordert überdem, daß der natürliche Sinn ganz im Dienste des historischen jedes Datum, damit der historische das Factum auf's Bestimmteste und Gewisseste vorauszusetzen vermöge, ermittele. Die Voraussetzung, so durch alle genau aufgefaßte und wohl geprüfte Data veranlaßt, wird freilich nicht, wie z. B. die des Schiffs, „das den Usurpator und sein Glück trug," zur Anschauung, denn das Factum, wenn kein mechanisch-, pflanzlich- oder animalisch-, sondern frei-Geschehenes, war ein blos in der Zeit und blos temporell-präsentes, wie sein Princip, das intelligente, und als solches nirgends anschaubare, Subject auch. Aber sind Factum und Princip, mittelst der gegebenen Veranlassung, mit Gewißheit vorausgesetzt, so ist's im Nachschauungs- (keinem Imaginations-) und im Divinations- (keinem Conjectural-) Akt, die Reminiscenz, Kraft deren das eine und das andere wieder gesetzt, hiermit repräsentirt, dann Gegenstand einer Erkenntniß, und die Erkenntniß selbst zu einer historischen Wahrheit wird. Zu dieser, indem sie wird, zu gelangen, hält dem historisch-eigensinnigen Subject bei weitem schwerer, als dem natürlich-eigensinnigen irgend einer physicalischen, die schon, bevor dasselbe zu ihr gelangt, eine in ihrem Object an sich gesetzte ist, mächtig zu werden. Denn dort ist sein Thun ein dem Gewesenen Nachschauen, hier ein das Gegenwärtige nur An- oder ihm nur Zuschauen, und dort ein durch's Gesetzte — durch's Datum — nur excitirtes, hier ein durch dasselbe necessitirtes; dort also hat die subjective Thätigkeit überhaupt einen freieren, hier, wenn anders einen freien, doch weniger freien Spielraum; dort freilich ist zugleich die Gefahr des Verfehlens im Voraussetzen bis zum Erkennen größer, hier die im Anschauen bis zu eben demselben hin geringer. Allein desto näher auch steht dem Geiste in seiner Freiheit — und desto weiter von der Natur in ihrer willenlosen Nothwendigkeit entfernt die Wahr-

heit, wenn der Historiker, mittelst der von ihm genau durchgeprüften Thatsachen, mit derselben Sicherheit, womit Kraft göttlicher Inspiration der Prophet in die Zukunft blickt, dem Vergangnen nachschaut. Sie, als historische Wahrheit, hat vor der physicalischen darin entschieden den Vorzug, daß, indem zu dieser der Naturforscher aus gegebener — zu ihr der Geschichtforscher aus freier Nothwendigkeit gelangt, und so ist auch hierin, wie in Anderem, was anderswo zur Sprache kommen wird, der sie vermittelnde historische Eigensinn edler, als der diesen vermittelnde natürliche. Das zwar kann die Historie nicht von sich rühmen, daß die Forschung für sie eine Bewegung in freier Nothwendigkeit sei, denn wie die für das Erkennen des Natürlichen sich in einer durch das gesetzte Object (durch ein Mineral, Planetensystem u. dgl.) gegebenen bewegt, so ist's auch mit der für Erkenntniß des Geschichtlichen; sie bewegt sich, mittelst des natürlichen Sinnes, in der theils durch den Gedanken irgend einer Historie (durch den der Welt-, der Staaten-Geschichte n. dgl.) theils durch's Bedürfniß präsenten Thatsachen gegebenen, und nur wenn sie in ihr beharrt, und z. E. beim Aufsuchen und Prüfen des Stoffs oder — der Farben zur Characteristik K. Carl's V. alles Arbiträre, alle Conjectur rc. von sich abhält, vermag sie zu leisten, was die Historie von ihr für sich fordert. Allein in eben dieser Nothwendigkeit wird doch nur mittelst des historischen Sinnes das Factum und sein Subject — beides ein gewesenes — zum Object, und das Object ein erkennbares; er, beides voraussetzend, schaut beiden nach und vergegenwärtigt beides, und dies sein dreifaches Thun ist, obwohl es, als Bewegung blos in der Zeit, den Schein hat, ein lediglich nothwendiges zu sein, in Wahrheit ein freies. Denn das Factum war das durch einen freien Willensact in der Zeit präsente, und das Subject des Factums ein durch sich in sich und sie ge-

setztes; so frei die That — und so frei der Thäter in seinem Entschluß zu ihrem Vollzug und im Vollzug selbst war, eben so frei werden sie und er vorausgesetzt und im Nachschauen vergegenwärtigt; auch ist's diese Freiheit, in der, als der seinigen sich der historische Sinnes-Act als Divinations-Act verhält und beweis't. Damit er nun zunächst als dieser begriffen und verstanden werde, ist auf das nach historischer Wahrheit strebende, und der Historie selbst ausschließlich oder vornehmlich sein Talent und seinen Fleiß widmende Subject, in seinem Benehmen für sie, zu reflectiren.

Sein Talent für sie kann groß, und dennoch sein natürlicher Sinn, weil im Erforschen der Geschichtsquellen und Durchprüfen ihres Inhalts unausgesetzt thätig, seinem historischen überlegen sein, zwar vorerst nicht so, daß dieser zum mythischen werde, und das Subject selbst, wenigstens in Ansehung der geschichtlichen Vergangenheit, unter die Herrschaft des natürlichen gerathe, aber doch so, daß von ihm für jede, durch irgend ein authentisches Denkmal nachgewiesene Wirkung eine natürliche — und, da sie nicht, wie ein Erdbeben ein willenloses Ereigniß, sondern eine gewollte That war, eine psychisch-natürliche Ursache gesucht, und endlich, wo diese nicht zureicht, gar so, daß, da ihm hiemit das Schauen und Wissen ausgeht, wenigstens zum Behuf des Glaubens, seine historische Sinnesthätigkeit in die mythische von ihm verkehrt wird. Einer That in einem Causal-Nexus mit andern, die ihr vorher geschahen, und mit solchen, die auf sie folgten, Nachschauen, das ist nicht, obschon dieser Nexus ein psychischer sei, ein dieselbe Diviniren, denn so wird sie, ohne daß der Nachschauende seiner Freiheit und der ihrigen sich bewußt ist, nur als Begebenheit vorgestellt, und ist dies Vorstellen kein sie selbst, obwohl sie selbst die vergangene bleibt, schöpferisch Vergegenwärtigen, sondern nur wie das Andenken an sie, das durchs Denkmal erregt worden, dem

eben so erregten an die andern, die ihr durchs Vor- und Nachher unmittelbar verknüpft waren, unter Direction der Causal-Nothwendigkeit, Associiren, und das eine mit dem andern Zusammen-fassen und-halten. Eben so wenig auch ist die mittelst räumlich- und zeitlich-präsenter Urkunden gemachte Voraussetzung des gewesenen Urhebers einer That, wenn er nicht selbst als seine That mit vorausgesetzt wird, eine Divination, und er deren Gegenstand, sondern sie nur eine Imagination, und er nur der ihrige. Der Thäter nämlich wird, wenn anders durch Data constatirt ist, daß er wirklich gelebt, ja, z. E. K. Carl V., ein thatenreiches Leben geführt hat, da er gezeugt, geboren, nach einer, etwa durch diese Data mit-bezeugten Norm, oder auf Geradewohl erzogen, unterrichtet, und von den, aus eben denselben kundbaren, Ereignissen seiner Zeit afficirt und influirt worden, nothwendigerweise vorgestellt, als durch das Alles zu dem gemacht, der er war, und der — da, wie's heißt, „aus Nichts nichts wird," — nur aus dem, was er war, sich selbst zu irgend Etwas gemacht hatte. Befriedigt indeß der natürliche Sinn, dem der historische, einer That und ihrem Subjecte nachschauend, sich fügt, den historischen Wissenstrieb nicht, weil weder die psychische Ursache der einen, noch die der andern ganz zu durchschauen steht, und der psychisch-nothwendige Nexus der einen mit den andern vor — oder nach ihr, und ihres Subjects mit seiner Erziehung, seinem Zeitalter rc., vergebens gesucht wird, nun so muß der historische Sinn als der mythische, wär's auch blos durch ein Glauben, als Surrogat des Wissens, aushelfen. Auch hilft er, soweit möglich, in der That aus, und zwar mittelst eines Gedankens, den er sich von der nämlichen Macht, einer intellectuellen und keineswegs geringen, geben läßt, die dem natürlichen der des Causal-Nexus giebt; es ist derselbe der vom Verstande des sinnigen Subjects erschaffene Gedanke einer ersten, denkend-, wollend- und unendlich-wirksamen Ursache. Sie von Vorn

(a priori) zu schauen, sie an-, ja ihr sogar zuzuschauen, das vermag er nicht, denn er ist nicht vor ihr; sie ist die erste, aber ihr, der nicht von ihm vorausgesetzten, sondern ihm, der Zeit selbst und wie dem Natürlichen, so dem Geschichtlichen sich voraussetzenden nachschauen, das, scheint es, kann er, sobald sein Subject sich des Glaubens, daß sie keine blos gedachte, sondern die wirkliche, daß sie die Gottheit, die Vorsehung rc. sei, theilhaftig gemacht hat. Wodurch aber könnte doch diesem Glauben ein größerer Dienst geschehen, als in dem der Zeit selbst Nach- und Entgegenschauen — durch den Gedanken ihrer Unendlichkeit? So würde ja besagte Ursache geglaubt als die, welche ist, die sie war, und sein wird, die sie ist; sie sieht vor, ist die Vorsehung, und in Ansehung alles dessen, was, weil sie will, geworden, gewollt, gethan und vergangen ist, hat der historische Sinn des sich gegenwärtigen Subjects blos das dem Gewesenen mit Nothwendigkeit Nachsehen. Diese Alles vorsehende und Alles vorbestimmende Ursache wäre nun freilich die weder hier, noch da — weder im Busch, noch im Hain, weder im Strom, noch im Feuer, — aber, wie jetzt, so von je und auf immer präsente, und der Mythos von ihr, der äonischen Gottheit, würde die Historie, so oft sie ihn, bei den aus keiner psychischen Causalität beantwortlichen Fragen nach Motiven, Zwecken, Planen u. dgl., als ihren Hippogryphen bestiege, für solche und — alle andre Antworten in das übernatürliche und übergeschichtliche Gebiet einer Nothwendigkeit tragen, die für sich frei, ja die Freiheit selbst, — aber für das Natürliche und Geschichtliche, in seinem Entstehen, Thun, Leiden und Vergehen, eben nur Nothwendigkeit sei. Werde indeß vom Subject des historischen Sinnes nicht blos die erste Ursache, sondern auch ihre Divinität geglaubt, so ist doch kein in diesem Glauben nachschauender Act ein Divinations-Act. Denn wem wird nachgeschaut? Wahrhaft der geglaubten Ursache selbst nicht! Sie ist ja kein,

mittelst irgend eines Datums, das in irgend einem geschriebenen oder ungeschriebenen, heiligen oder profanen Denkmal gegenwärtig wäre, als gewesen vorausgesetztes Factum, sondern die sich allem Gewesenen, Gegenwärtigen und Künftigen voraussetzende, Alles vorsehende und vorbestimmende Macht; sie schickte das Vergangene, sie schickt das Gegenwärtige und das Künftige, und wird geglaubt als das wissende, und in seinem Wissen frei-wollende und frei-waltende Schicksal. Ist also in des Menschen Gedanken von ihr und in seinem Glauben an sie, — weil Glaube und Gedanke durch sie (?) — Divination, so ist diese gewißlich doch eine ganz andre, als die des historischen Sinnes. Er, den Thaten, wie sie, eine theils vor, theils zugleich mit der andern, geschahen, — und ihren Subjecten, wie sie, eines theils vor, theils mit dem andern, existirten, nachschauend, wird, indem schon durch sein die Thaten und die Thäter blos in der Zeitfolge und — Gleichzeitigkeit Voraussetzen gehemmt, durch die geglaubte Divinität des, Vorsehung u. dgl. genannten, Schicksals vollends verhindert, der divinirende zu sein. Aber warum doch statuirt das Subject des historischen Sinns eine psychische Causalität im Geschichtlichen, und, wo diese nicht zureicht, sogar eine, zwar nicht blinde und willenlose, sondern sehende, wissende, weise und für sie selbst freie, allein für Alles außer ihr prädestinirende und destinirende Fatalität? Nun darum, weil dasselbe weder sich für seine That, noch irgend eine seiner Thaten für eine Bewegung keineswegs aus einer andern, sondern aus ihr selbst, und durch sie selbst, anerkennen will! Aber warum will es nicht? Nun: weil es nicht will! oder, weil das: diese Anerkenntniß Nichtwollen, eben sowohl, wie das: sie Wollen ein freies Thun ist! Ihm kann eben so wenig dies Nichtwollen, wie dies Wollen verwehrt werden; indem es aber constanterweise — was ihm gleichfalls nicht zu verwehren steht — besagte Anerkenntniß nicht will, hat

das sie nicht Wollen, wie die Negation überhaupt, wenn sie bei sich bleibt, nothwendige Folgen. Gleich der ersten Lüge, wenn sie bei sich beharrt, wirft das Subject selbst sich in die eisernen Arme des Causal-Nexus, und aus diesem in die des von ihm selbst, für's Glauben, anlockend verlarvten Schicksals, und wird, wo nicht für's Wirken, wenigstens für's historische Wissen seine Beute. Aber einmal in der Gewalt des einen oder des andern, mithin, so lange es in ihr beharrt, unfrei, muß von ihm jede That und jeder Thäter, denen es nachschaut, wie jedes, dies Nachschauen veranlassende Datum, für mit Nothwendigkeit entweder determinirt, oder sogar prädestinirt genommen werden. Es ist somit die Subjectivität in ihrer Selbstverknechtung, die sich zum Prinzip der ihr objectiv werdenden Geschichte macht, und deren einzig-freier Act der ist, daß sie sich — sie will nicht anders — dazu macht. Von frei-gesetzten Zwecken, von eben so frei-gefaßten Entschlüssen, gemachten Entwürfen, und zu ihrem ge- oder mißlungenen Vollzug frei-gethanen Handlungen kann, wenn das Geschichtliche in's Netz einer psychischen Causalität eingefangen — und von Wegen, Fügungen, Führungen rc. Gottes, wenn eben dasselbe in eine, als Vorsehung u. dgl. vorgestellte und gepriesene Fatalität eingezwängt wird, nur lügenhaft, nicht wahrhaft die Rede sein; denn der Redende dadurch, daß er sich nicht für seine That, und keine seiner Thaten für eine Bewegung aus ihr selbst anerkennen will, unfrei geworden, und um die Virtuosität, daß der Nachschauungsact seines Sinnes ein Divinationsact sei, gebracht, muß wohl die in der geschichtlichen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unvergängliche Freiheit der Thaten und ihrer Urheber gänzlich verkennen, könnte jedoch, wenn er wollte, sich selbst gegen sein für die Historie — und in ihr psychologisirendes, oder frömmelnd-fatalistisches Verfahren, sogar durch die Uhren, denen K. Carl, so sehr er sich darum bemühte,

dennoch keine gleich-bleibende Berechnung zu geben vermochte, eines Bessern belehren.

Es ist freilich leichter, auch sicherer, Facta, nachdem durch Data ihr wirkliches Geschehensein ermittelt worden, in der Nothwendigkeit, die der chrono- und ätiologische Zusammenhang hat oder — in der, die ihnen, wie supponirt wird, durch einen äonischen Gott bestimmt ist, voraus zu setzen, und die Zwecke und Plane ihrer Urheber — oder dieses Gottes aus physischen, ethischen, kosmischen Verhältnissen, Conjecturweise zu erklügeln, als dem, was zwar in der Vorzeit und mitten zwischen Ursachen und Wirkungen, aber unabhängig von ihr und ihnen gethan worden, mit gleicher Unabhängigkeit nachzuschauen, und wie in solchen Thaten die Freiheit, eben so dieselbe in den Urtheilen, Vorsätzen, Entschlüssen ꝛc. der Personen, deren Thaten sie waren, und in ihrer Persönlichkeit selbst mit Gewißheit zu diviniren. Denn das Subject des historischen Sinnes hat

1. an der Virtuosität desselben, welche die Divination ist, keine solche, die er, als sei sie ein Talent, z. B. wie das, womit er Scharf- oder Tiefsinn ist, an sich und in sich enthalte, sondern die, deren Prinzip es selbst, — oder: die durch sein freies Wollen in ihn gesetzt ist, und womit er durch frei-fortgesetzte Übung identificirt wird. Ohne aber, ob zwar als seine That an sich frei, sich, als sein Object, von seinen Begierden, Neigungen und Leidenschaften frei zu machen, wird es selbst für sich nicht frei, oder — sein Wollen kein wirklich freies, und ohne für sich frei zu sein, vermag es weder sich als seine That, noch die Freiheit als solche — und als die seinige zu wissen; nur der freie Wille ist der sich als den freien wissende. Zum Organ der Historie, übrigens bei allen Talenten für sie, wird der Geschichtforscher allein in dem, durch den härtesten und schwersten Kampf mit sich selbst errungenen, Siege über sich selbst, und wenngleich die Begierden, Nei-

gungen und Leidenschaften, die ihm, dem Kämpfenden, eigen waren, auch dem Obsiegenden eigen bleiben, so hat von nun an doch keine über ihn, sondern er Gewalt über sie alle, und ist zwar wohl eine Begierde oder Leidenschaft die seinige, aber er weder der Begehrliche, oder: Lüsterne, noch der Leidenschaftliche. Wie schwer der Kampf und wie selten der Sieg sei, davon giebt selbst die Erfahrung, besonders in den Fällen, (die übrigens keineswegs Zu- oder gar Nothfälle sind) wo ein Affect oder eine Neigung sich zur Leidenschaft — und als diese geltend macht, Zeugniß. So bedarf z. B. der Rachsüchtige dazu, daß er eine, ihm mit Vorsatz zugefügte Beleidigung verzeihe, der Meinung: es sei der Vorsatz irgend wodurch zumeist, oder selbst ganz necessitirt — und der Neidische dazu, daß er eine Tugend in seinem Nächsten anerkenne, oder sich des Heils, das diesem wiederfahren ist, freue, der: sie sei, wenn überhaupt, doch nur zum Geringsten ihr und des Nächsten Werk, — und das Heil ein großentheils, oder sogar ganz unverdientes gewesen. Ist hiergegen einer, sich selbst besiegend, Herr über seine Selbstliebe worden, so erkennt er, ohne den Nothbehelf des Meinens, Tugend und Wohlfart des andern für schlechthin frei in ihrem Prinzip an, und vergiebt er denen, die nicht wissen, was sie thun, nicht nur ihr Thun, sondern auch das, daß sie nicht wissen, was sie thun, d. i. die Schuld dieses Nichtwissens; er, weder der Begehrliche, noch der Leidenschaftliche, begreift selbst den Neid, die Rachsucht und deren Correlat, die Undankbarkeit als Bosheiten, in die der Mensch geräth, nicht weil er ursprünglich muß, sondern weil er will, und worin sein darin Beharren erst durch sein freies Nichtanders-Wollen ein nothwendiges wird, — und eben er, der sogar im heftigen Zorn, oder in der stärksten Indignation über sie und ähnliche nicht Leidenschaftliche, läßt sich durch keins seiner Gefühle und Urtheile dazu verleiten, daß er irgend eine derselben, statt in

dem ihr eignen, — in einem ihr und ihrem Subjecte fremden Elemente, dergleichen der psychische Causal-Nexus rc. ist, beobachte, prüfe, darstelle und beurtheile. Nun weisen aber fast alle präsenten Geschichtsdata, wie auf Tugenden, so auf Bosheiten und Laster jeder Art in der Vergangenheit hin, schon also in der von ihm für die Historie schwer errungenen Herrschaft über sich ist der Geschichtforscher und gar der Historiker selbst, z. B. Tacitus, unter den Menschen einer der freiesten. Der schwer errungene Sieg stellt jedoch den Sinn im Voraussetzen und Nachschauen

2. noch keineswegs so sicher, daß er der mit Gewißheit divinirende sei. Das allerdings hat das sinnige Subject durch seine Herrschaft über sich erreicht, daß ihm jedes Datum der That und des Thäters wegen, deren Voraussetzung für die Nachschauung rc. durch dasselbe veranlaßt wird, und wie der Thäter, so die That von wegen der, beiden an sich immanenten Freiheit, keines aber, um sein — des Subjects — selbst willen, oder wegen der Freiheit, als der seinigen interessant ist; diese Subjectivität und Eigenthümelei ist vielmehr, und mit ihr zugleich ihre Werth- und Hochschätzung bekämpft und vertilgt; auch ist freilich wohl der natürliche Sinn des ohne leidenschaftliches Wesen historisch-sinnigen Subjects ein gesunder, allein besagtes Interesse und diese Gesundheit verbürgen dem historischen Sinn in dessen Functionen noch keineswegs die Gewißheit, durch die jede derselben, für den Gegenstand und Inhalt der Historie selbst, bedingt ist. Denn sind zwar alle für die Erkenntniß eines gewesenen Factums und seines Subjects gefundenen Data ganz objectiv constatirt und explorirt, so ist doch nicht hiemit schon, da der die Erkenntniß vermittelnde historische ein freier Sinnesact ist, beides, Factum und Subject, dergestalt bestimmt, daß es in seiner Freiheit entschiedensicher und gewiß vorausgesetzt, und mit gleicher Sicherheit

im Nachschauen vergegenwärtigt werden könne; fehlt aber diese Sicherheit, so fehlt, obgleich jedes Datum ein urkundlich-wahres sei, auch die historische Wahrheit, kann die Historie nicht mit Wahrheit sagen: „von mir ist kein freies Factum und persönliches Subject anders, als wie es war, vorausgesetzt, keinem anders, als wie es vorausgesetzt werden mußte, nachgeschaut, und keins anders, als ihm nachgeschaut worden, vergegenwärtigt," so ist sie, wenn auch vielleicht, wie die gelungene Novelle, ein Werk freier Kunst, doch keine Historie. Aber wodurch wird der Voraussetzuugsact, — auf ihn vornehmlich kömmt's hier an — dagegen, daß er eine That oder geschichtliche Person anders, als sie in ihrer Freiheit war, voraussetze, sicher gestellt? Nun: durch das Sittliche oder Unsittliche der That oder Person, und durch die Sittlichkeit des Subjects dessen Sinn der historische, und dessen Act der eben genannte ist! Denn hat nicht die Freiheit im Sittlichen oder Unsittlichen beider, des Factums und seines Urhebers, eine nothwendige Beziehung auf die Nothwendigkeit selbst — auf das Gesetz —? Und ist diese Beziehung etwa, wie die des Triebes oder Instincts eine natürlich-necessitirte, und diese Nothwendigkeit etwa, wie die der Consequenz und Efficienz, eine chrono- und ätiologisch-supponirte? Oder bezieht nicht vielmehr die Freiheit selbst sich im unsittlichen, wie im sittlichen Momente der That und des Thäters durch sich selbst nothwendigerweise auf die Nothwendigkeit, und ist diese nicht vielmehr die mit der Freiheit identische, nicht vielmehr die durch und für sich gesetzte Freiheit, oder: das an und in sich freie Gesetz — das freie Recht, die ewige Gerechtigkeit? Jede That aber

3. und jede Person, welche der historische Sinn, durch offenkundige Data dazu veranlaßt, vorauszusetzen hat, ist eine entweder sittliche oder unsittliche, und wird durch die besonders schriftlich- oder doch bildlich-vorhandene Data selbst (z. B. in alt-ägyptischen Denkmalen durch Abbildung

ganzer Säcke voll abgehauene Menschenhände 2c., die zu den Füßen des Siegers ausgeschüttet werden) als die eine oder andre bezeugt. Kommen unter den offenkundigen solche vor, die eine moralisch-gleichgiltige Bewegung (z. B. an Alexander dem Gr. die natürliche oder — angewöhnte Seitenbiegung seines Kopfs) bezeichnen, so haben diese, wenn auch für die historische Schilderung einigen — für den Voraussetzungsact keinen Werth, es sei denn, daß auf die moralisch-gleichgiltige eine freie Bewegung, z. B. auf jene Kopfbiegung des Königs die nachgeäffte seiner Bewundrer oder Schmeichler sich beziehe. Wie an seinen Früchten die Art und Beschaffenheit des Baumes, der sie trägt, so wird an seinen Thaten, und zwar allein an ihnen, sei's übrigens im Wort oder Werk, die Gesinnung und Absicht, der Plan und Zweck dessen, der sie gethan, und der wo nicht ihr Ziel, wenigstens sein Lebensende erreicht hat, erkannt. Aber von wem? Nur von dem, dessen Sinn jede That, mittelst des, ihre sittlichen oder unsittlichen Momente mitbezeugenden Datums, als einst geschehen, und ihr Subject, als wirklich-gewesen voraussetzt; und von ihm nur, wenn er in diesem Voraussetzen sich selbst keineswegs bald sittlich, bald unsittlich, d. i. moralisch-wankelmüthig, und keineswegs blos verständig, witzig und klug, d. i. moralisch-gleichgiltig, sondern entschiedner- und constanter-Weise sittlich verhält. Der Wankelmüthige, der moralisch-Indifferente und sogar der beharrlich-Unmoralische ist zwar wohl, betreffend die Facta in ihrer vergangenen Wirklichkeit, einer umfassenden Geschichtforschung, ja der Voraussetzung ihres zeitlicher-Weise so Geschehenseins, wie sie wirklich geschahen, wenn er sonst Talent für dies Forschen und Voraussetzen hat, fähig, allein die vergangenen, als die in der unvergänglichen Freiheit und durch dieselbe wirklich-gewesenen vorauszusetzen, und mittelst dessen der Historiker zu sein, das vermag er nicht; wie dieser unter den Menschen einer der

freiesten, so auch ist er unter ihnen, z. B. abermals Tacitus, einer der sittlichsten.

Eben diesem ist, wie für ihn selbst, so für jedes von ihm vorauszusetzende Factum und Subject die freie Nothwendigkeit, die ewige Gerechtigkeit bewußt; durch sie, die ihm bewußte, durch sie, die er aus ihr, d. i. aus der Freiheit selbst, weiß, nicht aber an einer blos gefühlten, oder gar aus ihm, aus seinen Erfahrungen, Geschichtsforschungen, gelehrten Kenntnissen ꝛc. erklügelten, wo sie geschichtliche Nothwendigkeit, factisches Gesetz, historisches Recht u. dgl. heißt, hat er die Sicherheit, kraft welcher, mittelst gegenwärtiger und durchgeprüfter Documente, die vergangenen Thaten, jede, sei's in ihren sittlichen oder unsittlichen Momenten, als aus ihr selbst frei, keine als schlechthin necessitirt, und die gewesenen Thäter als in ihren Gesinnungen, Absichten ꝛc. eben so frei, mit Gewißheit von ihm vorausgesetzt werden. So, und so allein, ist der historische Voraussetzungsact der untrüglich-divinatorische Sinnes- oder — wenn das etwa deutlicher sein sollte — ein, in Ansehung der Thaten und ihrer Subjecte, objectiver, in Ansehung des beide voraussetzenden Sinns, subjectiver Gewissensact. Heißt's von der Weltgeschichte, sie sei das Weltgericht, und wird mit ihr, wie gewöhnlich, die Welthistorie gemeint, so sagt der Spruch nur, wenn sie durchweg das Werk der Sittlichkeit ist, eine Wahrheit aus; Ehrsüchtige, heimtückische, lügenhafte, Rachsüchtige, überhaupt leidenschaftliche Subjecte können nicht die Organe sein, mittelst deren sie die Welt richte, sondern gehören im Gegentheil, wenn sie mit ihren Talenten sich ihr zu Organen aufdringen, unter die, so von ihr, sei's wann es wolle, gerichtet werden.

Nur das, daß der Sinnesact, als voraussetzender, dann als nachschauender, endlich als Repräsentationsact der unter 1—3. betrachtete divinatorische ist, macht die Historie zu einer Anstalt für die Erziehung, deren Zweck

die Weisheit ist, auch wird und kann sie nur von denen, deren Sinn der solcherweise divinirende ist, nicht entwürdigt werden. „Das süße Gift," z. B. nochmals des Tacitus, ist für den, der von seiner Begehrlich- und Leidenschaftlichkeit geheilt sein will, kein Gift, sondern eine Arznei, die der erkrankten Freiheit, daß sie sich heile, von der freien Nothwendigkeit gereicht wird.

Aber die Historie, ob zwar an sich und als diese Schule und Anstalt ohne logische und ethische Prinzipien unmöglich, ist doch weder die Logik noch die Ethik selbst; die Wahrheit in ihr ist die geschichtliche, und die Weisheit mittelst ihrer ist die praktische; weder jene noch diese ist speculativ. Sie hat jedes, mittelst der Voraussetzung und Nachschauung aus dem Einst in's Jetzt wieder-, jedoch als vergangen, gesetzte Factum und sein persönliches Subject zum Gegenstande, und die Erkenntniß desselben zum Inhalte. Beides aber, Factum und Subject, war nicht nur ein in der Freiheit freies oder — unfreies, d. i. gutes oder — böses, sondern auch das in Zeit und Raum wirkliche; die Thaten und die Thäter hatten in der die dauernde Wirklichkeit bedingenden Zeit ihre Dauer, und in dem die gestaltete bedingenden Raume ihre Gestalt, und beide, diese Dauer und Gestalt, waren, obgleich durch einander fixirt, und in einander gehalten, jede doch eine Bewegung, die Dauer eine gestaltete — und die Gestalt eine dauernde. — Diese, gleichviel: ob, wie David's Kampf gegen Goliath, kurz, oder: wie Troja's Belagerung, lang — und gleichviel: ob, wie Cäsar's Fahrt im engen Raum des mittelländischen- oder: wie die des Columbus im weiten des Weltmeeres dauernde und gestaltete Bewegung ist's, die, nebst ihrer Umgebung, z. B. dem Feldlager der Philister, der Ebene um Troja her, den Flüssen in derselben 2c., aus Anlaß der Nachschauung des historischen Sinns, vom natürlichen zur Anschau-

schauung gebracht wird. Wie der historische am natürlichen den ihn vermittelnden, und die Reminiscenz an der Imagination ihre Bedingung hat, eben so ist die Repräsentation der an sich freien Thaten, und ihrer an sich freien Urheber bedingt durch die Reproduction der einst gestaltet und dauernd gewesenen Bewegung, in der sie die wirklichen wären. Die Historie, indem ihres Gegenstandes und seiner Erkenntniß gleich-mächtig, also die geschichtliche Wahrheit durchweg zu ihrem Inhalt habend, kann, was ihre Form betrifft, weder blos temporelle Wiedervergegenwärtigung des an sich frei in der Freiheit selbst Geschehenen, wo sie nur auf- und erzählen — noch blos imaginäre Darstellung desselben, wo sie nur schildern würde, sondern muß, da sie weder Chronik, noch Typik, sondern aber Historie sein soll und will, Erzählung und Schilderung zugleich sein. Werden die Thaten, ihre Urheber und deren Charaktere nicht, vermöge präsenter und erprobter Documente, als wirklich-geschehen und gewesen vom historischen Sinn vorausgesetzt, sondern, vom natürlichen aus, wie er der an- und zuschauende ist, kraft der Phantasie ꝛc. als wirklich-gewesene genialisch fingirt, so ist die Erzählung und Schilderung das Gedicht, und dieses, z. B. Wieland's: Goldner Spiegel zunächst der Roman als solcher, d. i. ohne den Anspruch auf historische Wahrheit, nur mit dem auf poetische, und dem: ein Bildungsmittel zur praktischen Weisheit zu sein. Giebt sich die poetische Wahrheit, wie z. B. in Jean Paul's Titan, durch genaue Beachtung zeitlicher und örtlicher Verhältnisse, die wirklich bestanden, natürlicher Erscheinungen, die existirten, angewöhnter Sitten u. dgl. den möglich größten Schein der geschichtlichen, nun so bringt sich die Dichtung dadurch, wenigstens in der Schilderung, der Historie nahe, und thut zwar nicht ihr Gegenstand, als der kein einst erlebter, sondern erdichtet ist, doch ihr Inhalt, durch seine Form, der Forderung des histori-

schen Wahrheitsinns an sie selbst und ihren Gegenstand genug. Allerdings auch kann sie diesen, statt ihn zu erschaffen, sich vom historischen Sinn, von dem er divinatorisch vorausgesetzt worden, geben lassen, und an ihm, wie davon besonders einige Werke Walter Scott's glänzende Beispiele sind, ihre darstellende Macht versuchen, wo dann der historische Roman das ge- oder mißlungene Ergebniß solcher Versuche ist. Ja es kann der Dichter sogar, wie, was von ihm erlebt, so auch, was von ihm gedichtet worden, und seine Dichtung selbst, — die lyrische, epische, tragische rc. — zum Gegenstande seiner historischen Erzählung und Darstellung machen, so jedoch wird diese keine poetische, sondern eben die historische, — wär's auch nur in Fragmenten einer Autobiographie — sein. Denn wer möchte wohl, wenn er z. B. Goethe's Werk: Aus meinem Leben, Wahrheit und Dichtung, nicht blos dem Titel nach kennt, darin einen historischen Roman, oder des etwas, und nicht vielmehr Bruchstücke einer Historie der vom Dichter erlebten Wahrheit, und an ihm erlebten Dichtung sehen?

Wird Carl V., wie er, ein Jüngling, auf dem Reichstage zu Worms mit kaiserlicher Pracht den Thron einnimmt, vom Historiker urkundlich in die Scene gesetzt, und endlich, wie er, Throns- und Lebens-müde, mit der Mönchskutte bekleidet im Sarge sein Leichenbegängniß anticipirt, von ihm, gleicherweise, nach Darstellung aller Zwischenacte, wieder hinter die Scene gebracht, so ist geschildert, was zu schildern war; und werden hiemit zugleich die Thaten dieses Kaisers nicht anders erzählt, als wie sie, frei an sich nnd frei von ihm verrichtet wurden, und ihren Zweck theils erreichten, theils verfehlten, so bedarf's für die Historie, damit durch sie in ihrer Wahrheit ihr praktischer Zweck gefördert werde, und sie selbst auch in dieser Beziehung pragmatisch sei, nicht noch einer aparten Characteristik des thatenreichen Mannes. Ungern läßt sie, in

ihrem strengen, nur auf's geschichtlich Wahre gerichteten Ernst, sich auf den Roman ein, und ihn, so vertraut er mit ihrem Gegenstande, und so ähnlich seine Form der ihrigen sei, an sich kommen; es ist wohl rühmlich für ihn, wenn er sich, wie eine Geschichte, aber nicht für sie, wenn sie sich, wie einen Roman lies't. Für den Geschichtforscher jedoch, wenn ihm Talent für die Historie gegeben, und das gegebene frei von ihm genommen, frei geübt, und er so zum Historiker durch sich selbst geworden ist, desgleichen für jeden, der sich, zu seiner Belehrung oder — Unterhaltung, lieber mit vorhandnen historischen, als mit andern Geistes- und Kunstwerken, die gleichfalls vorhanden sind, beschäftigt, hat von der Imagination aus, da sie näher als die Reminiscenz dem natürlichen Sinn zugewendet ist, und dieser die Begierde, Neigung und Leidenschaft stärker, als der historische begünstigt, die poetische Erzählung und Schilderung einen größern Reiz, als die historische; und so kömmt es leicht dahin, daß, indem der Historiker und der Leser seines Werks sich übernimmt, die Fiction in jener der Divination in dieser Abbruch thut, und der Ernst des geschichtlich Wahren dem Spiel der Phantasie untergeordnet wird. Findet sich's nicht wirklich so, wenn z. E. Xenophon mit Plutarch, Livius mit Dionysius von Halicarnaß ꝛc. verglichen werden? Schildert dieser nicht unter Anderm den Kampf der Horacier und Curacier, wie ein Walter Scott, wie im historischen Roman? Die gesuchte Darstellung macht Effect; bei Livius in seiner ungesuchten macht ihn das Factum selbst und der Zweck, den es hat. Erregt das Gedicht, wie ihm gebührt, durch seine Form Neigungen, Affecte, Leidenschaften, so wird dadurch weder sein Gegenstand, auch wenn er ein wirklicher war, da das wirklichgewesen-Sein desselben Nebensache ist, noch sein Inhalt, nämlich die Wahrheit, da sie die nur poetische ist, verletzt, in der Historie hingegen ist das, daß ihr Gegenstand wirklich gewesen, und in

keinem seiner Momente fingirt sei, zur Hauptsache mitgehörig; sie selbst hat allein das geschichtlich-Wahre zu ihrem Inhalte, und gestattet also für sich keine Form, durch die etwa zu Gunsten der Phantasie u. dgl., ihr Gegenstand und Inhalt beeinträchtigt würde.

Die Kunst der Formgebung und die Mäßigung in ihr, so daß der Historiker weder in der Erzählung zu wenig, noch in der Schilderung zu viel, sondern, wie abermals und immer wieder z. B. Tacitus, in beiden das Nothwendige mit der ruhigsten Lebhaftigkeit thue, ist schwer, und hat sogar noch in der Nachahmung, wie bei Johannes v. Müller, ihre großen Schwierigkeiten.

Aber so schwer diese Kunst, wo sie ein individuell-persönliches Object, z. B. das Leben Agricola's bei Tacitus, das: Carl V. bei Robertson, oder ein patriarchalisches — das Leben Abraham's rc. im 1 Buch Mose — oder politisches — England und seine Constitution bei D. Hume — oder gar ein Weltgeschichtliches (bei wem?) zu ihrem Gegenstande hat, sein mag, steht sie doch leichter zu erreichen, als wo derselbe ein Sprach- oder philosophisch- Kirchen- oder Dogmen-geschichtlicher u. dgl. ist. In Ansehung seiner giebt's zwar wohl sehr viel zu beurkunden, vorauszusetzen, mittelst des Nachschauens zu vergegenwärtigen und zu erzählen, aber wenig zu schildern; denn er, auch ein freies Factum, und dessen freies Prinzip hatte zwar, als in Raum und Zeit wirklich gewesen, zu seiner Form eine gestaltete und dauernde Bewegung, aber dieselbe wird, als die des Factums, blos mittelst des historischen Sinns, der Reminiscenz — und nur als die des Prinzips, dieser und auch, mittelst des natürlichen, der Phantasie gegenständlich. — Der Angriff z. B. auf's Königthum in Frankreich durch Mord, und der auf's Pabstthum in Deutschland durch's Wort sind zwei Facta, von denen das eine, da der Mord eine zeitliche und zugleich räumliche Bewegung ist, erzählt und geschil-

dert, das andre aber, da das Wort, oder: der Gedanke, sich allein in der Zeit bewegt, nur erzählt, und erst, wenn sein Prinzip, dessen Bewegung die in Raum und Zeit wirkliche war, mitbeachtet ist, auch geschildert werden kann.

Die evangelische Lehre und Kirche (auf beide schränkt sich hier die Betrachtung ein) bestehen noch, aber die anfängliche Verkündigung der einen, und die Stiftung der andern ist längst vergangen; so auch sind die Veränderungen in der verkündigten Lehre, und in der gestifteten Kirche, desgleichen die an beiden und mittelst beiden (sie sämmtlich freie Facta lediglich in der Zeit, wo auch immer die Lehre verkündigt wurde, und die Kirche Platz gewann und sich verbreitete,) bis zu den in- und bevorstehenden, theils ohnlängst, theils vorlängst gewesene. Vermöchte nun der historische Sinn, mittelst biblischer-, patristischer-, Synodal-Urkunden u. s. w., blos diese Facta als wirklich geschehen, und nicht auch ihre Prinzipien, als in Raum und Zeit wirklich gewesen, vorauszusetzen, und nur jenen nicht auch diesen nachzuschauen, und wäre der natürliche Sinn außer Stande, jede solche Nachschauung, mittelst der nehmlichen Urkunden, einigermaßen zur Wiederanschauung zu bringen, so würde der Bericht von den Geschichten der Kirche und der Lehre — die sogenannte Kirchen- und Dogmen-Geschichte — trotz des eifrigsten Bemühens der Berichtabstatter, ihn, etwa mittelst ätiologischer und pragmatischer Reflexionen, zur Historie zu machen, doch nur eine Erzählung sein, und sogar hinter der Form einer anspruchlosen Chronik zurückbleiben. Dabei wär' allerdings ein Vortheil, nämlich der: daß, weil keine Schilderung statt hat, der Erzähler dessen nicht bedarf, daß er, dem Reiz des Phantasirens widerstehend, in ihr Maaß und Ziel halte; leicht — phantasielos, trokken — ist die Form des Zählens, und eben so leicht die des bloßen Erzählens, — der Unterschied einer Erziehungs- von einer Rechenmaschine würde nicht groß sein. — Allein

geschichtliche Facta ohne Prinzipien sind keine Facta, wie Prinzipien ohne Facta keine geschichtlichen. Mit den einen werden daher vom historischen Sinn, veranlaßt dazu durch zeit- und räumlich-präsente Data, auch die andern, als in Zeit und Raum wirklich-gewesene, vorausgesetzt; und war unter diesen eines,

(I.) nämlich: das die Lehre anfänglich verkündigende und die Kirche stiftende Prinzip, kein Subject, so hatte doch dasselbe — darin allen den Prinzipien, welche die Subjecte der in seiner Lehre und Kirche, oder sogar wider beide geschichtlichen Bewegungen waren, ähnlich — die Subjectivität an ihm selbst. Von ihm in seiner Subjectivität, d. i., da sie, als die Willensfreie, und mittelst der Natur in Raum und Zeit wirkliche Intelligenz, die Menschheit ist, von ihm in dieser, von ihm, welches der Mensch ist, und als solcher einst der Stifter des Glaubens an Gott, den Vater, Sohn und Geist, und der Kirche war, die diesen Glauben hat, von ihm in der Vorwelt wüßte und könnte die Jetzt- und die Nachwelt nichts wissen, wenn ihr Sinn nicht der historische, und wenn kein in Raum und Zeit, d. i. in Ort und Wort, gleich der Sonne präsentes und permanentes Denkmal — das authentische Evangelium selbst — wäre, das, mittelst ihres natürlichen, demselben Veranlassung gäbe, ihn, als den einst räumlich- und zeitlich-wirklich gewesenen, divinatorisch vorauszusetzen, dem so vorausgesetzten eben so nachzuschauen, und ihn, wie er leibte und lebte, nur Gutes wirkte, nur Wahres lehrte, nur lehrend kämpfte, und leidend und sterbend siegte, eben mittelst ihres natürlichen Sinnes zu vergegenwärtigen.

Mit den persönlichen Subjecten der in seiner Lehre und Kirche, für und wider sie, dann und wann sehr mächtig gewesenen Bewegungen verhält sich's, angehend das Geschichtliche dieser Bewegungen, nicht anders. Sie waren die Prinzipien derselben, als diese jedoch — Subjecte und zwar theils solche,

(II.) die seiner Lehre anfangs sich widersetzten, dann sie annahmen, sich zu ihren Organen machten, und in seiner Kirche die ersten Gemeinden stifteten — die Apostel, — theils solche,

(III.) die, wie erzogen in der einen, und in der andern einheimisch, die eine, forschend, zu expliciren, die andere, verordnend, zu befestigen, und beide gegen ihre Widersacher zu vertheidigen strebten — die Lehr- und Kirchenväter — theils die,

(IV.) von denen Lehre und Kirche ihrer ursprünglichen Bestimmung entrückt und vielfach corrumpirt wurden, — Häretiker, Mönche, Päbste rc. — und endlich solche,

(V.) deren unermüdliches Streben dahin ging, allein mittelst des im Evangelium temporell-präsenten Inhalts, die eine und dann auch die andre von allem Fremdartigen, das an sie gebracht worden, zu reinigen, und beide in ihrer Ursprünglichkeit wieder herzustellen — die Reformatoren. — Auch das zuverlässige Andenken an sie alle, und an alle Bewegungen durch sie, ist der Jetzt- und Nachwelt nur mittelst noch und fortan vorhandner und echt befundner Urkunden möglich. Diese, zum Theil im biblischen Kanon selbst enthalten, nämlich, die Evangelien, wo sie der Jünger Jesu gedenken, die Apostelgeschichte und die Briefe der Apostel, dann aber auch die schriftlichen Werke der Kirchenväter, Concilienacten, Mönchs- und Klosterchroniken, Bullen und Breve's der Päbste, Hirten- und sonstige Briefe der Bischöfe, Schriften der Häretiker, und die Werke der Reformatoren, — sie sämmtlich sind es, die, wenn gefragt wird, was in der Lehre und Kirche beiden gemäß oder zuwider, nun und dann, und wie es geschehen — für die Reminiscenz — und wenn die Frage ist, von wem, wo, in welchen äußern Lebensverhältnissen rc. es von ihm geschehen sei, für die Phantasie — zur Beantwortung ins Mittel treten. Die Beantwortung selbst,

wenn sie die Historie der den persönlichen Subjecten, d. i. den Menschen, von dem Menschen, der kein Subject ist, verkündigten Lehre, und der von ihm gestifteten Kirche sein soll, muß eine zugleich schildernde und erzählende sein.

Aber besagte Urkunden enthalten, was die blos historische Wahrheit und die Historie betrifft, nur Data, sind nur Geschichtsquellen; an keinem von diesen Datis hat letztere ihr Object, oder gar ihren Gegenstand, sondern aus Veranlassung eines jeden derselben gelangt der Sinn allererst zum Object und — zum Gegenstande der historischen Erkenntniß. Wie die ursprüngliche Verkündigung der Lehre und die Stiftung der Kirche eine vergangene, und der Lehrer und Stifter ein gewesener ist, so auch sind die einstigen Bewegungen in der verkündigten und gestifteten vergangen und ihre Subjecte gewesen. Wird geglaubt, (und warum nicht?) daß er und jedes derselben nicht nur gewesen sei, sondern vielmehr ist, so ist dieser Glaube ein ganz andrer als der Geschichtsglaube, und die Erkenntniß in ihm wahrhaftig keine historische. Hier hat die Betrachtung sich auf der geschichtlichen für die historische möglichst einzuschränken. Die Erkenntniß, als Dogmen- und Kirchen-historische, bedingt und vermittelt sich eben so, wie die Völker-, Staaten- und Welthistorische, nur daß, — indem die Facta und deren Subjecte ihr gegenständlich werden, — die einen, nämlich die Facta, (was z. B. von den, der Welthistorischen Erkenntniß gegenständlichen nicht zu sagen steht) Bewegungen lediglich in der Zeit, die andern, nämlich die persönlichen Subjecte, die in Raum und Zeit waren, und daß für diese und ihre Repräsentation der historische Sinn der in weit stärkerm Grade energische sein muß, als für die zugleich in Raum und Zeit wirklich-gewesenen Facta und für deren Subjecte erforderlich ist. Denn er hat, mittelst des in den Urkunden ihm durch den natürlichen &c. Gegebenen nicht nur diese Subjecte, sondern auch ihren historischen Sinn,

und zwar vornämlich in seiner Richtung auf die allein in der Zeit präsent gewesenen Facta vorauszusetzen, nicht nur jenen, sondern auch diesem in seinen Voraussetzungs-, Nachschauungs- und Wiedervergegenwärtigungsacten nachzuschauen, und sie nebst ihm und seinen Acten und Objecten — welches alles ein Vergangnes ist, — ob zwar nur als vergangen und gewesen, zu vergegenwärtigen.

Urkunden aus der Vorwelt, wie die biblischen Schriften, heilige, wie dieselben mit Recht, aber mit ganz anderm, als geschichtlichem Grunde heißen, — sie aus dem Einst — geben, wie es sein muß, wenn sie von dem seiner sich bewußten Jetzt — vom Ich — für die Historie in Anspruch genommen werden, durch das, was sie geben, — durch die Data in ihnen — dem historischen Sinn des sie dafür in Anspruch nehmenden, sogar abgesehen von ihrer Heiligkeit und der Pietät, worin es dieselben über alle andre setzt, die entschiedenste Veranlassung, der in obgedachtem Grade energische zu sein.

I.

Der Stifter der Lehre und Kirche in seiner Jetztwelt hatte eine Vorwelt — Jesus in seiner Zeit eine Vorzeit; sie war vergangen, aber ihre Denkmale, die patriarchische und prophetische Lehre, und das hierarchische und politische Gesetz, waren, wie sie es bei den Juden noch sind, geblieben. Für ihn jedoch waren auch sie, als Facta, wie deren Subjecte — die Patriarchen, Moses, die Propheten, — vergangen, und hatte ihr, als Data, d. i. als bloße Denkmale, in ihrem Behältniß, dem Kanon d. i. in den Büchern Moses und der Propheten, Gebliebensein nur den (allerdings schon in geschichtlicher Beziehung, die hier allein zu beachten ist, hohen) Werth der Veranlassung, die er, um sich das Vergangene und Gewesene zu vergegenwärtigen, historisch-sinnig nahm, und an die er seine Zuhörer, zu ihrer Vergegenwärtigung

ebendesselben, mit Bezug auf ihn selbst, verwies: „forschet in der Schrift, sie ist's, die von mir zeuget." (Joh. 5, v. 39.) Wie sein Sinn, mittelst der alttestamentlichen Documente, der: die auf Gesetz und Lehre gerichteten Bewegungen und ihre Urheber, als in seiner Vorzeit wirklich-gewesen, voraussetzende, ihnen nachschauende, und sie veranschaulichende war, so und nicht anders hat denselben und ihn, dem er eignete, der Sinn des Subjects, das eine Historie der Lehre in ihrer Verkündigung — und der Kirche in ihrer Stiftung durch ihn selbst, dessen Sinn er war, unternimmt, als einst und wo wirklich-gewesen, mittelst eben dieser alt- und — der neu-testamentlichen Documente vorauszusetzen rc., wozu denn freilich eine gründlich-gelehrte Prüfung und Erklärung derselben — biblische Kritik und Exegese — erforderlich ist, ohne daß jedoch damit für die Historie selbst, da sie nicht das Datum, sondern das Factum und dessen Urheber zum Gegenstande, und nicht die Wahrheit des Präsenten, sondern Vergangnen zum Inhalte hat, auch ihre Form weder die prüfende, noch die erklärende, sondern die erzählende und schildernde ist, sonderlich viel ausgerichtet sei.

Das Leben Jesu — ein zur Zeit wieder sehr beliebtes Thema — zu schreiben, dazu gehört mehr, und noch Anderes, als ein, wenngleich noch so partheiloses, Quellenstudium, und ein das in ihnen Erforschte synoptisch, chronologisch, pragmatisch und etwa in allgemein-gefälliger und blühender Sprache referiren; dazu gehört vor Allem ein Subject, das und dessen Sinn frei ist, und in der Freiheit einen Grad der Energie hat, den die Exploration und Explication der Documente, und die Relation aus und nach ihnen, — wo es nur heißt: relata refero — weder erreicht, noch damit sie sei, die sie sein will, zu erreichen bedarf. Denn das Leben Jesu ist, wie die Data in den Urkunden beglaubigen, nicht das eines Informators, der sich mittelst seiner Natur-, Geschichts- und sonstischen

Studien formirt, und zum Gelehrten, dann zum Lehrer u. s. w. gemacht, — und nicht das eines Reformators, der, ebenso mittelst der seinigen formirt, sich über seine Zeitgenossen entrüstet, und gegen ihre Unwahrheit und Ungerechtigkeit gekehrt, — sondern das Leben dessen, der, indem er sagt: „die Schrift ist's, die von mir zeuget," sich selbst in seiner geschichtlichen Vorwelt gesehen, — mittelst der Subjecte, die in ihr seiner sich bewußt waren, und ihm entgegenschauten, sein Leben, d. i. sein Lehren, Handeln, Leiden, Sterben und sein den Tod Verachten vorausverkündigt — und die Vorausverkündigung, — Weissagung, Verheißung — in seiner Mit- für die Vor- und Nachwelt vollbracht hat.

Diese Mitwelt und seine Gegenwart in ihr ist, wie die Vorwelt, eine gewesene; sie und seine Gegenwart in ihr, als eine dauernd und gestaltet-wirklich gewesene vorauszusetzen, dazu wird das historisch-sinnige Subject durch die in seiner Mitwelt, die, wie es selbst, eine wirkliche, ist, präsenten Data veranlaßt. Die Data selbst weisen dabei auf die Freiheit hin, welche, indem durch sich selbst die Nothwendigkeit oder das Gesetz, in dem Leben, das sie beurkunden, nie von sich ließ; auch sind sie's, denen gemäß er selbst, dessen Leben es war, als der, dessen freie That er selbst, imgleichen sein Leben, seine Lehre, ihre Verkündigung, die Stiftung seiner Kirche, sein Leiden und Sterben, (er hatte beides gewollt) und sein Sieg über den Tod war, vorauszusetzen ist. Dies Voraussetzen ist freilich ein, und zwar historischer Sinnesact, aber in der Nähe, obgleich nur in der Nähe eines ganz andern Glaubens, als des historischen, und, indem der des freien Subjects in der von Vor-, Mit- und Nachwelt — und von Leben und Tod unabhängigen Freiheit, divinatorisch, wie kein andrer; denn jeder andre, als divinirender, hat nur freie Facta, die, als Lehren u. dgl. dem Gesetz untergeordnet und mit ihm in Übereinstimmung oder Wider-

sprach, d. i. gut oder bös waren, und nur freie Subjecte derselben, von denen das Nämliche galt, zu seinen Gegenständen, er allein hat dagegen an dem, der als seine That — und dessen Thun, als ein Lehren u. s. w., das Gesetz selbst war, — „der nie eine Sünde begangen hatte, und in dessen Munde kein Betrug erfunden worden,“ — seinen Gegenstand. Die Gewißheit übrigens in dieser Divination ist, wie die in jeder andern, die Sittlichkeit des historisch-sinnigen Subjects, nur daß sie, in der Nähe des nicht historischen Glaubens und einer Erkenntniß, die keine historische ist, einzig und allein, was ihre Objectivität, d. h. den Gegenstand der Divination betrifft, auf das unendlich-Freie, rein-Sittliche, absolut-Gute desselben, und nicht daneben noch auf ein Böses, das in ihm gewesen, und von ihm, als sein Böses bewältigt sei, sich bezieht, und so die nicht blos historisch- noch blos moralisch-, sondern auch und vielmehr die Gott-gläubige und gottselige Gewißheit ist.

Das Leben Jesu war ein Welt-geschichtliches, und zwar in einer Weise und Macht, wie das keines Andern ein solches gewesen ist. Wird jenes der Gegenstand einer Historie, so thun sich für den, der diese unternimmt, alsbald Schwierigkeiten auf, die sehr viel größer sind, als alle, denen der Versuch einer Historie jedes andern, obwohl auch es, z. B. das Leben Moseh's, Mohammed's rc. ein Weltgeschichtliches gewesen sei, ausgesetzt ist. Denn schon die Prüfung der Urkunden und die Auslegung dessen, was sie enthalten, und wodurch der historische Sinn zum Voraussetzen rc. veranlaßt wird, ist bei weitem schwieriger, als die aller derjenigen, aus welchen derselbe Veranlassung zur Historie irgend eines andern erhält und nimmt; und noch schwieriger ist, — da der, dessen Leben erzählt und geschildert werden soll, nach Andeutung jener Urkunden, der Mensch in der Subjectivität, (ὁ υἱὸς ἀνθρώπου) aber nicht als irgend ein Subject war, — die Voraussetzung

desselben einerseits als des einst wirklich gewesenen, andrerseits als desjenigen, der, historisch-sinnig, aus seiner Zeit sich selbst in der Vorwelt („ehe denn Abraham war, bin ich.") und — in der Nachwelt sah; („wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen") am schwierigsten aber ist, — da er selbst, wie urkundlich bezeugt wird, („ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben") die Wahrheit — und die Weisheit war, und sie in ihm allein die der Menschen wurde, („es ist in keinen anderm Heil rc.") die Divination dieser Wahrheit und Weisheit, als der in Raum und Zeit wirklich-gewesenen und darin beharrenden. Wer ist der Tacitus, der diese Schwierigkeiten besiegte und das Leben dieses Veri-cola so erzählt und geschildert hätte, daß weder die Sicherheit des, wär's auch nur historisch- und moralisch-Gewissen in der Erzählung, noch die Einfalt des historisch-Wahren in der Schilderung vermißt wird?

Soll nun aber die Historie nicht nur die der Stiftung des Glaubens und der Kirche, soll sie auch die der Geschichte beider, seit ihrer Stiftung sein, so muß, damit sie, als die dieser Geschichte sich verwirkliche, der die Verwirklichung bedingende Sinn, aus Anlaß des in den Urkunden Gegebenen und Präsenten, nicht nur die vergangenen Bewegungen in der gestifteten Lehre und Kirche, — und, da das Gegebene einzig und allein in Ansehung der Stiftung auf ein Prinzip, das kein Subject war, in Ansehung der gestifteten hingegen blos auf Prinzipien jener Bewegungen, als persönliche Subjecte, hinweis't, nicht nur diese gleichfalls vergangnen Subjecte, sondern auch deren Sinn und dessen Verhältniß zu dem, was für dieselben ein Vergangnes war, als einst wirklich-gewesen voraussetzen, und mittelst des Nachschauens vergegenwärtigen.

Die ersten, oder frühesten Bewegungen in der verkündigten Lehre und gegründeten Kirche werden durch

Data, die in ihren Urkunden — den neutestamentlichen dem natürlichen Sinn gegenwärtig sind, als vergangene Facta dem historischen, der sie zu Gegenständen für sich macht, d. i. als temporell-wirklich-gewesene voraussetzt, mittelst des natürlichen, objectiv; von ihm, der ihnen in dieser und zwar divinatorischen Voraussetzung nachschaut, werden sie sodann aus ihrem Einst, als wirklich-geschehen, mittelst eben desselben, in das Jetzt gesetzt, oder vergegenwärtigt, jedoch so, daß die Form dieser Vergegenwärtigung, da sie selbst Bewegungen lediglich in der Zeit, oder nur temporelle Facta waren, wie die Lehre und Kirche auch sind, vorerst die bloße Erzählung ist. Aber sie waren, die sie gewesen sind, einerseits nicht ohne active Subjecte, als ihre Prinzipien, andrerseits nicht ohne als von diesen afficibele und afficirte —; und da auf der einen Seite jede Bewegung zunächst von persönlichen Subjecten ausging, und auf der andern in gleich-persönlichen an- und in ihnen sich fortsetzte, so war in der Freiheit eines jeden jede eine freie, und in der Freiheit einer jeden jedes ein freies.

II.

Die persönlichen Subjecte, als die Prinzipien besagter Bewegungen, waren, wie sie urkundlich heißen, die Apostel, und die besonders von ihnen für die Annahme der Lehre und die Constituirung einzelner Gemeinden afficirten hießen, gleich urkundlich, Gläubige, späterhin Christen. Wenn, wie die Urkunden ebenfalls zu vernehmen geben, auch den Aposteln der Glaube eignete, — nur der Stifter des Glaubens war desselben nicht bedürftig, er war der allein wissende — so bezog doch das, daß auch sie gläubige waren, sich blos auf sie, als Subjecte, nicht aber auf das ihnen vom Stifter zugetheilte Lehr- und in seiner Kirche die ersten Gemeinden constituirende Geschäft, kurz: nicht auf ihr apostolisches Amt; für dieses wurden — und in diesem sind sie (belehrt durch ihn, der kein Sub-

ject und der allein wissende ist,) die wissenden geworden und geblieben. Aber sie hatten, wie er, in ihrer Zeit eine Vorzeit, und ihr historischer Sinn war, theils noch bevor — theils während sie vordersamst seine Jünger — μαθηταὶ — wurden, durch die in jener ihnen präsente Data auf die in und mit diesen vergangenen Facta und deren Subjecte, auf die Facta jedoch, als auf solche gerichtet, von denen fast jedes, z. E. das Gebot, keine einst für unrein erklärte Speisen zu genießen, das Gesetz der Beschneidung rc. — auch noch in jener zugleich ein Datum sei, und nicht nur in ihr ein Bestehen habe, sondern auch in der Zukunft stets haben müsse. Dieser Sinn, wie durch ihren freien Willen bis zur leidenschaftlichen Anhänglichkeit am Herkömmlichen gesteigerter Eigensinn, war es, womit sie, z. B. vor allen der mit Dräuen und Morden wider die Gläubigen schnaubende Saulus, (Actor. 9, v. 1.) die Lehre des Stifters, wenigstens in ihren besonders gegen eben das Hergebrachte gerichteten Theilen, von sich anfangs abhielten, und ihr (Saulus der schon gestifteten Lehre und — Kirche sogar feindselig und gewaltsam) sich widersetzten. Der historische Sinn, dessen Gegenstände die Jünger Jesu werden, setzt, veranlaßt dazu durch die urkundlich-präsenten Data, wie ihr — so auch das wirklich-gewesen-Sein dieser Widersetzlichkeit, imgleichen divinatorisch die Widersetzlichkeit selbst als freies Factum, und die Freiheit der Subjecte dieses Factums, — hiemit aber eben so divinatorisch voraus, daß sie, indem vom Stifter zu Werkzeugen des ihnen von ihm anvertrauten apostolischen Amts gemacht, zugleich sich selbst dazu machten, also, wie er wollte, dasselbe in ihrem Entschluß freiwillig übernahmen, und im Dienste selbst — δοῦλοι Ἰησοῦ Χριστοῦ — eben so freiwillig vollzogen. Sie selbst waren in diesem Amte mit ihrem historischen Sinn, der darin, wie die Urkunden bezeugen, theils allmälig, z. B. bei Petrus, theils plötzlich, z. B. bei Paulus, leidenschaftlich, ja überhaupt

Eigensinn zu sein, aufgehört hatte, nach einer zweifachen Richtung hin thätig, nämlich: sowohl nach der, worin sie, veranlaßt durch im alttestamentlichen Kanon ihnen präsente Data, das Geschichtliche ihrer schon längst — wie nach der, worin sie, aus Anlaß des von ihnen selbst Erlebten, das ihrer unlängst vergangenen Vorzeit sich vergegenwärtigten: „was vom Anfang war, was wir gehört, was wir gesehen haben mit unsern Augen, — — das verkündigen wir auch."

Der Unterschied zwischen ihnen, — die, indem sie einzelne Gemeinden in der fundirten Kirche errichteten, den gestifteten Glauben in diesen und für deren Mitglieder dergestalt frei und selbstständig lehrten, daß sogar z. B. von einem Paulinischen (und warum nicht auch von einem Johanneischen und Petrinischen?) Lehrbegriff die Rede sein kann, — und zwischen dem Stifter des Glaubens und der Kirche selbst war wesentlich, wenn auch hier nur historisch betrachtet, der, daß keiner von ihnen, wie doch er, sich selbst, indem seiner Mitwelt präsent, in der Vorwelt gesehen hatte, und in der Nachwelt sah, also auch kein Petrus, Johannes oder Paulus von sich sagen konnte: „wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen." Nicht einmal sah irgend einer von ihnen in seiner Vorzeit sich als einen andern, etwa als einen Propheten, wo also der Apostel nur die Autorität des Propheten, — und eben so wenig in seiner Lebenszeit einen andern (den Propheten) als sich, wo also der Prophet die Würde des Apostels, und demnach überhaupt eine Metempsychose statt — gehabt hätte.

Die Historie der Stiftung sowohl der Lehre als der Kirche — das sogenannte Leben Jesu — ist einfach, denn so sehr sie sich dem Glauben nähere, dessen Gegenstand — ὁ λόγος ὁ ὢν ἐν ἀρχῇ — der jenseits geschichtliche ist, hat doch das Subject, von dem sie unternommen

wird

wird, mit seinem Sinn den historischen Sinn des Stifters allein in der Richtung auf die alttestamentliche Vorwelt sich zu vergegenwärtigen. Dagegen ist schon die der in der gestifteten Lehre und Kirche geschehenen ersten Bewegungen, in Betreff sowohl der Subjecte, von welchen sie ausgingen, als derer, in welchen sie an- und sich fortsetzten, complicirt, denn die Voraussetzung derselben und ihrer Subjecte, als wirklich gewesener, und ihre Wiedervergegenwärtigung, in Form der Erzählung und — Schilderung, ist zugleich die des Sinnes dieser Subjecte nicht nur in seiner Richtung auf die, von ihnen selbst nicht erlebte Geschichte ihrer längst vergangenen — sondern auch in der auf die, von ihnen erlebte, ihrer nächsten Vorzeit. Der die Historie bedingende Sinn des für dieselbe thätigen Subjects hat also, nebst den in der Lehre und Kirche gewesenen Bewegungen rc., den Sinn ihrer Subjecte in dieser zweifachen Richtung, und zugleich den historischen Sinn des Stifters selbst (denn der Stifter war's, von dem ursprünglich, auch noch in der gestifteten Lehre und Kirche, die Bewegung ausging; er hatte, wie das Evangelium besagt, seinen Aposteln den Geist, der sie in alle Wahrheit leiten werde, verheißen) zu seinem Gegenstande. Diesen Gegenstand nun, der gemeinhin: Geschichte des apostolischen Zeitalters heißt, nicht anders, als so, wie er wirklich gewesen, vorauszusetzen, und zu repräsentiren, dazu wird, wer die Historie desselben, d. i. die dieser Geschichte unternimmt, allerdings durch die in obgenannten Urkunden präsenten Data veranlaßt; allein auch hier sind's, obschon die Echtheit der Urkunden streng bewiesen sei, doch nicht die darin gegenwärtigen Data selbst, deren explorirter und explicirter Inhalt, — sondern die vergangenen und durch sie blos beglaubigten Facta und Subjecte, an deren Wiedervergegenwärtigung besagte Historie ihren Gegenstand hat. Sie selbst, complicirt, wie sie ist, hat für den mit ihr Beschäftigten, besonders in Betreff ihrer Form, noch

größere Schwierigkeiten, als die erste einfache Historie der Stiftung. Denn die dieser ersten, die sich in ihr fortsetzt, gehen in sie mit ein; das erste, oder einfach christliche Zeitalter, ein gewesenes, ist im zweiten, dem apostolischen nicht verschwunden, sondern hat sich in ihm, wie die Data bezeugen, als apostolisch-christliches erhalten, und so hat der Sinn für die Historie der Geschichte des zweiten die Aufgabe, daß ihm die Geschichte des ersten — das Leben Jesu — genau, wie sie den Subjecten der Geschichte des zweiten im Gedächtniß und Gemüth war, gegenständlich, und, obzwar es vergangen, gegenwärtig sei. Diese Subjecte aber waren einerseits die Apostel selbst, andrerseits die Mitglieder der theils von ihnen, theils durch ihnen Gleichgesinnte errichteten Gemeinden.

---

a) Die Apostel und ihre Gehülfen, z. B. Barnabas, (auf der einen Seite)

1. lehrten, wie in den neutestamentlichen Schriften offenkundig ist, den nämlichen Glauben, den sein Stifter gelehrt — und stifteten, was eben so offenkundig, Gemeinden lediglich in der Kirche, die er gestiftet hatte; allein sie waren doch, wie die Urkunden ebenfalls bezeugen, in beiderlei Geschäft selbstständige und freie Männer, keine Sclaven, und ihr Thun als ein Lehren und Stiften, desgleichen als ein Handeln überhaupt, und, wenn sie angefeindet, verfolgt und gequält wurden, als ein standhaftes Leiden, war ein eben so freies. Zugleich auch waren sie, fast in diesem Allen und durch die, einem jeden ohne Eigensinn eigenthümliche Lehr- und Sprachweise charakteristisch von einander verschieden. Ihr Sinn

2. hatte, Eigensinn überhaupt und ein jüdisch-nationeller insbesondere zu sein, gänzlich aufgehört, und ihm war die von ihnen nicht erlebte Geschichte ihrer Vorzeit, der alttestamentlichen, als eine dermaßen gewesene gegenwärtig, daß einer unter ihnen mit der Gewißheit, welche

die der Wahrheit selbst ist, lehrte: „das Alte ist vergangen, es ist alles neu worden (2 Kor. 3, V. 17.). Allein sie hatten gleichwohl das einst Geschehene mittelst ihres Sinnes sich vergegenwärtigt; sie wußten, wie der Stammvater ihrer Nation und seine nächsten Nachfolger gesinnt gewesen waren, was Moses und die Propheten gelehrt und gethan, und welche in und mit dem Stifter des Glaubens und der Kirche erfüllte Hoffnungen dieselben in ihren Lehren, vorahnend und weissagend, ausgesprochen hatten. Ihnen war

3. eben so Kraft ihres historischen Sinnes die von ihnen — von Johannes, von Petrus rc. unmittelbar, von Paulus mittelbar — selbst erlebte Geschichte des Stifters, als vergangen, gegenwärtig; sie blieben, zurück-schauend, eingedenk seiner zeitlich- und räumlich-gewesenen Gegenwart, und dessen, was er in ihr, lehrend, handelnd, leidend gethan hatte, und was, als gethan, eben auch geschehen, d. i. vorbei und vorüber war. Diese Reminiscenz, obzwar auch sie nur das Vergangene zum Gegenstande hatte, stand allerdings dem historischen Wissen sehr viel näher, als die der von den Aposteln nicht erlebten Geschichte ihrer Vorwelt; allein ihr war denn doch in ihnen, die ja in ihrem Amte, obwohl darin die Wissenden, nicht aufhörten, Subjecte, und als solche in Beziehung auf den Stifter, der kein Subject ist, Gläubige zu sein, noch ein ganz anderer Glaube, als der historische, so nahe derselbe dem Wissen stehen mochte, wie die Urkunden bezeugen, verknüpft; nämlich der, daß er seiner Gemeinde und jedem in ihr, obzwar bis zum Weltgericht von niemand ferner gesehen und gehört, gegenwärtig sei und bleibe. Schrieb aber einer unter ihnen, (Philipp. 1, V. 23.) „ich habe Lust abzuscheiden und bei Christo zu sein“ so war doch damit, wie aus seiner ganzen Lehre offenbar ist, eben so wenig das, daß er in seinem Leben die Gegenwart desselben vermisse, wie das gesagt, daß

er, des Lebens überdrüssig, sich den Tod wünsche. Erinnerten sie, von denen Christus schied, ohne sie zu verlassen, sich nicht seiner Zusicherung: „ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende"? Vornehmlich aber

4) waren und blieben sie nicht nur Kraft ihres historischen Sinnes, des Willens, den der Stifter gehabt — und der Erklärung, die er gethan hatte, (Joh. 14, V. 21 — 25.) daß kein anderer, als sein und seines Vaters Wille (Kap. 16, V. 15, Kap. 17, V. 10.) das Gesetz für alle Menschen, — sondern auch Kraft ihres freien Willens, dessen eingedenk, daß derselbe, als sein Gesetz, gleich ihm selbst, wie einst wirklich gewesen, so jetzt und stets wirklich — und daß er der, wie im Gedächtniß nur vergegenwärtigte, so in allen, deren Gedächtniß es war, ist und sein wird, ihnen bewußt- oder unbewußt-gegenwärtige sey. Allein in dieser Reminiscenz hatten sie denn doch, da dieselbe gleich sehr durch ihren Willen und ihren Sinn vermittelt war, als selbstständige Männer, wie die Bibel neuen Testaments bezeugt, zugleich die Erlaubniß, daß der Wille ihres Herrn und Meisters, als das Gesetz der Liebe, und der ihrige, dem es sich anbiete, und der es annehme, eben auch die Liebe sei, diese mithin, indem ihr, nicht aber dem Haß und der Furcht, sondern gegen beide das Gesetz gegeben werde, dasselbe zugleich sich selbst gebe: „Liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen, thut wohl denen, die euch beleidigen," so spricht die Liebe zur Liebe, aber auch diese zu sich selbst; die eine ist das Gesetz, die andre steht, sich unter es stellend, unter ihm.

Die Historie, deren Gegenstand die Geschichte einer Nation und dergleichen ist, heißt von ihm her bekanntlich selbst Geschichte der Nation wie die, welche zu dem ihrigen das geschichtliche Leben eines Einzelnen hat, kurzweg sein Leben genannt wird. Können wohl der Sinn, oder der, dessen Sinn er ist, seine Aufgabe für die Geschichte des

apostolischen Zeitalters auf der einen Seite lösen, ohne daß von ihm, indem er sich zugleich das Leben Jesu vergegenwärtigt, mittelst besonnener, von allem Eigensinn unabhängigen, und keiner Meinung oder Hypothese zu Gunsten unternommenen Auslegung der im neuen Testament über die Apostel erstatteten Berichte, und ihrer eignen eben darin präsenten Reden und Schriften

α) der Sinn dieser Männer, obgleich für sie das Alte vergangen und altes neu worden war, angehend sowohl das Alte, worin sie die Vorbereitung und Vorahnung des Neuen sahen, als das Neue selbst, das sie erlebt — und worin sie die Erfüllung der Vorahnung und Weissagung erlebt — und den Glauben in seiner Unvergänglichkeit erlangt hatten, — — ganz und bestimmt so, wie er war, veranschaulicht werde; und ohne daß derselbe, da die fast allein im neutestamentlichen Kanon vorhandenen Nachrichten über die Apostel, und ganz allein in ihm präsenten Reden und Schriften der Apostel neue Data sind,

β) ihre Thaten, wie sie Lehren, Handlungen u. s. w. waren, und die Thäter selbst, in ihrem charakteristischen Unterschiede von einander sich repräsentiren, vornehmlich aber der: die Thaten als frei-gewollte und frei-vollbrachte, und die Thäter in ihrer erhabenen Sittlichkeit — oder Liebe mit Gewißheit divinirende sei?

Nicht weniger complicirt, wie auf dieser Seite, ist die Geschichte des apostolischen Zeitalters auf der anderen:

b) die Subjecte an welche 1) der Stifter selbst, noch bevor er das Apostelamt anordnete, seine Lehre vom Glauben und von der Buße brachte, (Luc. 4, V. 15 — 32. vergl. Matth. 4, V. 17.) waren fast ohne Ausnahme (Matth. 15, V. 22 — 28. und Kap. 8, V. 10 — 13.) Juden, und zwar in ihrem eigenen Lande — palästinische; — daß dieselbe diesen, sie mochten zu den altgläubigen, oder zu einer der damaligen Secten d. i. zu

den Pharisäern und dergleichen gehören, anfangs, wie seinen ersten Jüngern zumeist, mißfiel, bezeugt das Evangelium an sehr vielen Stellen. Ueberhaupt aber waren sie, sei's, daß sie sich theils sogleich zu ihr hinneigten, theils zuvor dies Mißfallen überwanden, die ersten, und zwar noch fluctuirenden Elemente einer Gemeinde in seiner Kirche — und kann schwerlich eine Historie der Geschichte jenes Zeitalters unternommen werden, ohne daß der, dies Unternehmen bedingende Sinn, veranlaßt durch im Evangelium gegenwärtige Data, den gewesenen Sinn dieser Subjecte und dessen Bewegungen so, wie er und jeder derselben wirklich war, voraus setze, und mittelst des Nachschauens vergegenwärtige. Das jedoch steht, wenn überhaupt, nur schwer zu leisten, denn der Sinn hat den Sinn vordersamst der den Stifter zuweilen umwogenden Masse in der Richtung auf ihre Vorwelt, auf das Gesetz aus dieser, auf die Bahnen und — Weissagungen in eben dieser und dergleichen umfassend und genau sich zu repräsentiren; dazu aber fehlen, mit vorigen Ausnahmen, z. B. wenn die Menge den Lehrer — und Wunderthäter (Joh. 6, V. 14.) für den Propheten, der in die Welt kommen solle, hält, oder ihn beim Hosianna-Rufen (Matth. 21, V. 9.) als den Sohn Davids begrüßt, größtentheils die Data, und so gewinnt die Historie dadurch, statt der concreten und bestimmten Wiederveranschaulichung der gewesenen Sinnesweise einer Gemeinde, höchstens nur die collective und vage Reminiscenz der eines Aggregats aufgeregter Subjecte, womit ihm wenig gedient sein kann. Das Evangelium giebt indeß auch (zwar nur kurze, aber manichfaltige und sehr distinkte) Nachrichten über viele einzelne Personen aus dem Volke, deren Sinn sich die von ihnen nicht erlebte Geschichte der alttestamentlichen Zeit vergegenwärtigt — und, wie späterhin der des Apostels, die Richtung vom Alten weg, das vergangen war, auf das Neue in seiner Unvergänglichkeit genommen hatte; so vom Simeon an,

in seiner Freude die Geburt des Weltheilands noch erlebt zu haben, (Luc. 2, V. 25—32.) bis auf Nikodemus in seinem Zweifel, ob er sie erlebt habe, (Joh. 3, V. 1—12.) und bis zu Joseph von Arimathia, der den Leichnam des Gekreuzigten, damit er ihn begrabe, sich vom Pilatus erbeten hatte. (Joh. 19, V. 38—42.) Hier hätte also für die Lösung seiner Aufgabe, der Sinn sodann den Sinn aller dieser einzelnen Personen selbst, und die Bewegungen ihres Sinnes so, wie er, sie selbst und ihre Bewegungen wirklich waren, sich zu vergegenwärtigen, und würde derselbe dabei, in seinen Funktionen, durch die im Evangelium gegenwärtigen Data ungemein begünstigt und gefördert. Allein gesetzt auch, das zu Leistende gelänge vollkommen, so gewönne damit die Geschichte des apostolischen Zeitalters auf dieser Seite doch nichts; denn, so viele ihrer waren, deren Sinnes- und Glaubensweise das Evangelium bezeichnet, würden sie gleichwohl, selbst wenn von ihm, wie die ihrige, auch die der 70 Jünger angegeben wäre, welche der Stifter in alle Städte und Orte, wohin er kommen wollte, vor sich her sandte, (Luc. 10, V. 1—11.) gegen die Menge (ὄχλος) — eine nur als Volk namhaft gemachte Masse, — wenige gewesen, und der Schluß von ihnen auf diese eben nur ein Schluß — kein Document — überdem auch ein solcher sein, den die Logik, Kraft des Kanons: a particulari ad universale non valet consequentia, als unstatthaft abweist.

Ergreifend, belehrend, erhebend, erbaulich ist allerdings die evangelische Nachricht von diesen einzelnen Personen insgesammt, aber sie giebt dem Sinn keine Veranlassung, in der erst beginnenden Kirche sofort eine erbaut- und compact-gewesene Gemeinde vorauszusetzen, ihr nachzuschauen, und sie etwa in ihrer sittlich-frommen und reinen Glaubens-Einfalt divinatorisch zu veranschaulichen; wo ein solcher Versuch gemacht wird, ist er der einer Dich-

tung, und weit davon entfernt, ein historischer zu werden.

Mit den Subjecten, den 2. die Apostel, wie jene 70 Jünger,

α) noch vor dem Tode des Stifters seine Lehre mittheilten, verhielt sichs, nach biblischer Angabe, eben so; auch sie waren inländische Juden, und mochten wohl, wenn sie dieselbe annahmen, im Sinn alttestamentlicher Weissagungen, und im Glauben an geschehene Wunder, — wie die Speisung einiger tausend Menschen mit wenigen Broden ein solches war, — sich zu dieser Annahme bestimmt haben, übrigens gehörten sie, gleich den oberwähnten, zur bloßen Menge, als die im Lande solcher nur vermehrt wurde. Aber

β) bald nach der Auferstehung des Stifters gelangte durch die Apostel seine Lehre außer an einheimische, auch an auswärtige, und nur auf kurze Zeit in Palästina anwesende Juden. (Actor. 2, V. 11—47.) Diese hatten sich, obzwar ihres Volks, seiner Geschichte, der ihm gegebenen Gesetze und gethanen Verheißungen (Actor. 6, V. 9—14, Kap. 8, V. 27—35.) aufs beharrlichste eingedenk, die Sprachen der Völker, unter denen sie, bei ihnen eingewandert oder — geboren, lebten, und denen auch die Judengenossen — προσήλυτοι (Kap. 2, V. 11.) angehörten, zu eigen — und mit ihren Sitten, Religionen, Gebräuchen ꝛc. mehr oder weniger vertraut gemacht, wie noch jetzt die Juden in Portugal, Deutschland, Polen u. s. w. zu thun pflegen. Die Aufgabe an den historischen Sinn für die Geschichte des apostolischen Zeitalters in diesem Punkte ist: die vergangenen Bewegungen des Sinnes ꝛc. besagter Subjecte in seiner Richtung sowohl aufs Aus- wie aufs Inländische zu vergegenwärtigen, und insbesondere den Grad der Freiheit oder Unfreiheit, in welchem sie selbst sich vom Alten weg-, und dem Neuen zuwandten, möglichst zu veranschaulichen. Dies aber steht,

sogar wenn alle dazu erforderliche Data, die im neutestamentlichen Kanon vergebens gesucht würden, irgend sonst vorhanden wären, dennoch nicht leicht zu vollbringen, auch würde, selbst wenn es vollbracht wäre, die Historie damit noch keineswegcs zu ihrem Gegenstande gelangt sein. Denn die dreitausend Individuen, welche, wie der Bericht sagt, (Actor. 2, V. 41.) hinzugethan wurden, vermehrten nur die Menge der Gläubigen und Getauften, bewirkten aber dadurch nicht, daß dieselbe, so einmüthig diese im Tempel täglich und stets bei einander, (V. 46.) und so sehr sie Ein Herz und Seele (Kap. 4, V. 32.) waren, zur Gemeinde wurde, sie blieb nach wie vor die erste Grund- und Anlage einer solchen; die Mitglieder der Gemeinde versammelten sich, aber ist denn eine Versammlung, sei's noch so vieler Getauften, hiemit schon eine Gemeinde? Und haben überhaupt in Palästina die Apostel Gemeinden errichtet? Daß die Association und collective Einheit jener Gläubigen noch keineswegs eine Gemeinde war, ist unter Anderm aus der bei ihnen eingeführten Güter-Gemeinschaft indirekt bewiesen, und daß die Apostel in ihrem Vaterlande Gemeinden gestiftet haben, wäre, wo möglich, erst noch zu beweisen. Wahrscheinlich ist, daß sie — (und nimmt nicht die Historie, da sie nicht nur das Gebiet der Zeit, sondern auch und vielmehr das der Freiheit zum Elemente ihrer Existenz hat, nun und dann, wo es, besonders in den ersten und anfänglichen Bewegungen ihres Gegenstandes, am Urkundlichen gebricht, ihre Zuflucht zum Wahrscheinlichen?) also zu vermuthen ist, daß die Apostel für ihr Geschäft der Belehrung und Bekehrung fremder Völker, als sie zu diesen kamen, bei ihren in Jerusalem gläubig- und getauft-wordnen, und in's Ausland, als wär's ihre Heimath, zurückgekehrten Stammgenossen, wo nicht die einzige, doch erste äußere Veranlassung fanden. Dort brachten sie die Lehre des Stifters wohl zu-

nächst an die dort gebliebenen Juden und Judengenossen, dann aber auch

γ) an die Heiden, besonders an Römer (Actor. 10, V. 1 — 48, Kap. 28, V. 16 — 31.) und Griechen (Kap. 11, V. 20 — 26, Kap. 17, V. 15 — 35.) Wenn nachdem diese beiden Nationen das Christenthum angenommen hatten, ihre, nun seit vielen Jahrhunderten ihm treu gebliebenen spätern Nachkömmlinge, und die spätesten, d. i. die heutigen Römer und Griechen, oder: die Italiener, die Mainotten ꝛc., der aus ihnen von christlicher Vergangenheit noch gegenwärtigen, und sie selbst noch umgebenden vielen Denkmale, ihren Sinn, mit Ausnahme der wenigen Gelehrten unter ihnen, theils gar nicht, theils kaum und nur obenhin auf die Geschichte der Vorzeit richten, so war das damals, als dasselbe sich, mittelst des apostolischen Eifers, Muthes und Fleißes, an ihre Vorfahren brachte, doch ganz anders. Damals hatten diese noch ihre, durch Ausländerei und dergleichen noch wenig veränderte Sprache, — die alt-römische, die alt-griechische, — so wie ihre Götter, Götter-Tempel, Augurien, Orakel, — (χρησμούς) Opfer-Gebräuche, ihren Senat, ihre Consuln, (wenn auch diese nur noch dem Namen nach) ihren Areopag, ihre Archonten, und besonders ihre herkömmlichen, höchstens mehr oder weniger veränderten Gesetze und Sitten. Ihrem natürlichen Sinn war alles dieses präsent, und durch dies Alles, von dem fast jedes Einzelne eben so sehr ein Faktum in ihrer Mit- wie ein Datum aus ihrer Vorwelt war, wurde ihr historischer Sinn auf die Geschichte der letzten direkt hingewiesen. Konnten wohl die, der apostolischen Lehre Gehör gebenden Individuen beider Völker des einst, und bei dem einen auch damals noch thatenreichen, überhaupt aber ruhmvollen Lebens beider uneingedenk bleiben? Ging nicht die Lehre selbst an den griechischen und römischen Sinn? Und kann der die Historie derselben und — der Kirche bedingende Sinn,

(gleichviel wessen, ob der eines Gibbon, oder Stollberg, eines Mosheim, oder Henke u. s. w.) was er für sie, wie sie die Historie des apostolischen Zeitalters ist, zu leisten hat, vollbringen, ohne, nebst der Geschichte beider Völker, sich den natürlichen und historischen Sinn der dem einen oder andern angehörenden Individuen, welche Christen wurden, vor, in und nach ihrer freien Annahme des Glaubens, so wie dieser Sinn, als ihnen eigen, als der ihrige wirklich gewesen, sich zu vergegenwärtigen? Das Eine — die Wiedervergegenwärtigung der Geschichte ihrer Vorzeit — hält, obgleich vermittelt durch Sprach-, Alterthums-, Mythen-, Religions-Kunde und dergleichen, nicht sehr schwer, denn durch Schriftsteller beider Völker ist längst, und zwar fast durchaus musterhaft die Geschichte beider veranschaulicht, und so in vielen noch präsenten Werken dieser Schriftsteller, als den besten Denkmalen wohl erhalten. Desto schwerer aber ist das Andere. Denn, wenn auch, wie tief in jener Zeit die, bei allem Glanz und Prunk schon an sich nur in wenigen Punkten der Vernunft und Freiheit adäquaten, Religionen, herabgesunken, wie verdorben die damaligen Sitten, wie groß die Greuel- und Mißsethaten jeder Art waren, aus den darüber vorhandnen Nachrichten der Historiker, Satyren der Dichter und selbst aus den Briefen der Apostel an die Gemeinden in Rom, Korinth ꝛc. zu ersehen steht, so ist doch die Art und Weise, in welcher jene Neophyten des Glaubens, unter denen überdies aus fremden Völkern nicht wenige Sklaven und Freigelassene besonders der Römer waren, das in ihrer Zeit Gegenwärtige sinnig aufgefaßt — und die Geschichte ihrer Vorzeit sich vergegenwärtigt hatten, da hiezu fast alle Data fehlen, kaum einigermaßen mit Gewißheit wieder zur Anschauung zu bringen; wo aber diese sinnliche Gewißheit — von der sittlichen gar nicht zu reden — mangelt, kann da die Historie seyn?

Also: Individuen vordersamst aus dem jüdischen Volke

in seinem Lande, dann aber auch aus der im Auslande existirenden Judenschaft und Judengenossenschaft, und endlich sogar insbesondre aus dem Römer- und Griechen-Volke waren die anfangs noch fluctuirenden, nach und nach aber sich consolidirenden Elemente der Gemeinden, welche von den Aposteln gestiftet wurden und als welche die Kirche sich verwirklichte.

Die Stiftung der Kirche selbst war die That des Menschen, der kein Subject ist; sein allein war und andern, die, wie an sich schon die Kinder, Matth. 19, v. 14, denkende und wollende Subjecte waren — von ihm nur mitgetheilt wurde der unendlich-vernünftige Gedanke des alle Völker aller Zeiten und Orte umfassenden Reichs der Liebe und des Glaubens. Aber zu der Zeit, wo dieser Gedanke in seiner Mittheilung zur That, d. i. wo die Kirche gestiftet wurde, existirte bereits ein, unter andern Griechenland und Palästina in sich einschließendes, und die damalige Welt größtentheils beherrschendes — das römische Reich. In ihm, wie wenn es das der Kirche angehörige Territorium sey, wurden die ersten Gemeinden, als welche sie sich zu verwirklichen begann, von den Aposteln gepflanzt und gepflegt. Jede derselben hob als Association einzelner Subjecte an, aber als solche war keine schon eine Gemeinde, und wenn unter den Associationen solcher Elemente im jüdischen Lande eine (die zu Jerusalem Actor. 15) sogar einige Apostel an ihrer Spitze, wenn sie ihre Aeltesten, desgleichen eine vorwaltende Autorität hatte, für die Gläubigen im Auslande Beschlüsse faßte, (v. 22 — v. 27) und ihnen dieselben schriftlich (v. 28) mit den Worten: „Es gefällt dem heiligen Geist und uns" rc., zusandte, so war doch auch sie nur erst eine collectirte Einheit vieler Gläubigen und Getauften, aber noch keine Gemeinde, und ist auch keine im apostolischen Zeitalter geworden. Denn bedingt ist die Existenz jeder Gemeinde, als einer, gleichviel, wie

lange dauernden Gestalt und gestalteten Bewegung, durch den Staat; nur in ihm existirt jede, und wenn es von ihm (nach der Hypothese des hierarchischen Systems) heißt, er existire in der Kirche, nun so geht solche Rede nicht auf eine Gemeinde, noch auf den Complex aller, sondern eben auf die Kirche selbst, die sich als jede Gemeinde verwirklicht — und, so verwirklicht, in ihm (was jedoch bei solcher Hypothese und Rede nicht anerkannt wird) ihr Bestehen hat. In ihm, d. i. in seinen relativ-selbstständigen Theilen, — in ihm zu Rom, Philippi, Thessalonich, Korinth, Ephesus rc. wurden, und zwar anfangs eben so ohne sein Mit- wie ohne seine Entgegenwirken, Gemeinden des christlichen Glaubens errichtet, für sie Bischöfe, Diakone angeordnet u. s. w. Aber war denn zur Zeit der Entstehung des Christenthums dies jüdische Land und Volk, ob ihm gleich bis dahin seine heilige Stadt, seine Hohenpriester und Könige — die Tetrarchen — sein Synedrium u. dergl. geblieben waren, noch ein Staat, oder, indem zur römischen Provinz geworden, auch nur, wie Municipien, ein relativ-selbstständiger Theil des römischen Staats und Reichs? Griechenland, bereits erobert, war damals wenigstens ein solcher Theil und konnte sich späterhin wieder zu einem Reiche erheben, Judäa nimmer; es hatte nicht einmal diese Selbstständigkeit, und (Paulus, ein römischer Bürger, war in Tarsus geboren Actor. 22, v. 3) keine Bürger, sondern nur Schriftgelehrte, Pharisäer, Saducäer und — Zöllner und Sünder. Rom in seiner Herrschaft über Italien, Gallien, Spanien rc. — und Griechenland in Europa und Asien wurden, jedes ein Reich und Kaiserthum, Rom schon vor der christlichen Aera, Griechenland, da ihm, obzwar erobert, mit besagter Selbstständigkeit doch das Princip eines Reichs blieb, in späteren Zeiten Judäa hingegen, das, von den Römern unterjocht, selbst dies Princip eingebüßt hatte, ist, wenn es ja ein Reich — das Reich

Juda war, nie ein solches wieder geworden; daher auch die Kirche, wie sie gewesen und noch ist, eine römisch- und eine griechisch- aber keine jüdisch- oder gar israelitisch-katholische werden konnte, obgleich, nicht sehr lange nach dem apostolischen Zeitalter, auf Betrieb der katholischen Kirche, Palästina wirkliche Gemeinden erhalten, — und in Jerusalem für dieselben sogar Patriarchen hatte. Wird aber irgend eine frühere Societät der Gläubigen in diesem Lande, wie das Wort ἐκκλησία zu fordern scheint, eine Gemeinde genannt, nun so ist damit der Begriff, den besonders der deutsche Ausdruck bezeichnet, nur, und zwar aus demselben Grunde anticipirt, woraus bürgerliche Gesellschaften, obgleich sie noch nicht in einem Staate, oder selbst als Staaten existiren, da sie, — was keiner Räuber-Bande, übrigens bei noch so großer Einmüthigkeit ihres Chefs und seiner Mitgenossen, möglich ist, — jede ein Staat werden können, sich (z. B. in Nordamerika) jede seinen Namen im Voraus geben. Dies ist ein Recht, (nämlich: das an den Namen aus dem Grunde der moralisch-möglichen Sache) und als solches ein, wie der bürgerlichen, so der kirchlichen Gesellschaft immanentes, denn diese — die kirchliche — obzwar noch nicht in einem Staate existirend, enthält doch die Möglichkeit einer Existenz in ihm, somit die: wo nicht selbst ein Staat, (Kirchenstaat) wenigstens eine Gemeinde zu seyn. Eben dies Recht beider Gesellschaften spricht der Satz aus: a potiori (d. i. von besagter Möglichkeit her) fit denominatio. Uebrigens muß, so allgemein anerkannt und gewiß es ist, daß weder je eine jüdisch-katholische, oder jüdisch-protestantische Kirche existirt hat, noch jemals existiren kann, einer judaizirend-katholischen oder- protestantischen Theologie schon der Gedanke, daß vor den Aposteln nicht im Juden- sondern im Römer- und Griechenlande die ersten wirklichen Gemeinden errichtet worden, durchaus zuwider seyn, denn für die-

selbe ist keineswegs das Alte ganz vergangen und alles neu worden.

Sind die hier über das apostolische Zeitalter in Bezug vornehmlich auf die Historie desselben gemachten Bemerkungen richtig, so wird nicht zu leugnen seyn, daß diese Historie nur auf Seiten der Apostel, welche Stifter der Gemeinden jener Zeit waren, und in Ansehung ihres frei und entschieden sittlichen Charakters eine durch Data und divinatorische Voraussetzung fest gegründete Gewißheit — aber auf Seiten der von ihnen gestifteten Gemeinden keine solche haben können, und der Versuch, auch auf dieser Seite jenes Zeitalters als ein in Glaube und Liebe rein christliches zu veranschaulichen, um somehr mißlingen müsse, je größer der leidenschaftliche Eigensinn und Eifer sey mit dem er gemacht werde, daß also die Form, wenn auch angehend die apostolische Lehre rc. und deren Subjecte — die Apostel selbst — als wahrhafte Erzählung und Schilderung erreichten, doch nicht mehr in Betreff der nur erst gläubig werdenden Subjecte und dieser ersten Gemeinden, als eine solche, sondern statt ihrer nur eine Dichtung, und zwar kaum in der Weise, wie die der Reisen des jüngern Anacharsis zu erreichen stehn.

III.

Das dem apostolisch-christlichen zunächst folgende kann füglich das kirchlich-patristische Zeitalter genannt werden. Wird darauf, daß es selbst ein geschichtlich-vergangnes ist, und in ihm, angehend die Glaubenslehre und die Kirche, sich die jüdisch-, die christlich-, die apostolisch-, die griechisch- und die römisch-geschichtliche Vorzeit gleichsam concentrirt hatte, nach allen Seiten reflectirt, so bieten sich mit Bezug auf die Form der Historie desselben die verschiedenartigsten Bemerkungen in solcher Menge dar, daß, wenn sämmtliche Data, woraus sie sich darbieten,

Juda war, nie ein solches wieder geworden; daher auch die Kirche, wie sie gewesen und noch ist, eine römisch- und eine griechisch- aber keine jüdisch- oder gar israelitisch-katholische werden konnte, obgleich, nicht sehr lange nach dem apostolischen Zeitalter, auf Betrieb der katholischen Kirche, Palästina wirkliche Gemeinden erhalten, — und in Jerusalem für dieselben sogar Patriarchen hatte. Wird aber irgend eine frühere Societät der Gläubigen in diesem Lande, wie das Wort ἐκκλησία zu fordern scheint, eine Gemeinde genannt, nun so ist damit der Begriff, den besonders der deutsche Ausdruck bezeichnet, nur, und zwar aus demselben Grunde anticipirt, woraus bürgerliche Gesellschaften, obgleich sie noch nicht in einem Staate, oder selbst als Staaten existiren, da sie, — was keiner Räuber-Bande, übrigens bei noch so großer Einmüthigkeit ihres Chefs und seiner Mitgenossen, möglich ist, — jede ein Staat werden können, sich (z. B. in Nordamerika) jede seinen Namen im Voraus geben. Dies ist ein Recht, (nämlich: das an den Namen aus dem Grunde der moralisch-möglichen Sache) und als solches ein, wie der bürgerlichen, so der kirchlichen Gesellschaft immanentes, denn diese — die kirchliche — obzwar noch nicht in einem Staate existirend, enthält doch die Möglichkeit einer Existenz in ihm, somit die: wo nicht selbst ein Staat, (Kirchenstaat) wenigstens eine Gemeinde zu seyn. Eben dies Recht beider Gesellschaften spricht der Satz aus: a potiori (d. i. von besagter Möglichkeit her) fit denominatio. Uebrigens muß, so allgemein anerkannt und gewiß es ist, daß weder je eine jüdisch-katholische, oder jüdisch-protestantische Kirche existirt hat, noch jemals existiren kann, einer judaizirend-katholischen oder- protestantischen Theologie schon der Gedanke, daß vor den Aposteln nicht im Juden- sondern im Römer- und Griechenlande die ersten wirklichen Gemeinden errichtet worden, durchaus zuwider seyn, denn für die-

selbe ist keineswegs das Alte ganz vergangen und alles neu worden.

Sind die hier über das apostolische Zeitalter in Bezug vornehmlich auf die Historie desselben gemachten Bemerkungen richtig, so wird nicht zu leugnen seyn, daß diese Historie nur auf Seiten der Apostel, welche Stifter der Gemeinden jener Zeit waren, und in Ansehung ihres frei und entschieden sittlichen Charakters eine durch Data und divinatorische Voraussetzung fest gegründete Gewißheit — aber auf Seiten der von ihnen gestifteten Gemeinden keine solche haben können, und der Versuch, auch auf dieser Seite jenes Zeitalters als ein in Glaube und Liebe rein christliches zu veranschaulichen, um somehr mißlingen müsse, je größer der leidenschaftliche Eigensinn und Eifer sey mit dem er gemacht werde, daß also die Form, wenn auch angehend die apostolische Lehre ꝛc. und deren Subjecte — die Apostel selbst — als wahrhafte Erzählung und Schilderung erreichten, doch nicht mehr in Betreff der nur erst gläubig werdenden Subjecte und dieser ersten Gemeinden, als eine solche, sondern statt ihrer nur eine Dichtung, und zwar kaum in der Weise, wie die der Reisen des jüngern Anacharsis zu erreichen stehn.

III.

Das dem apostolisch-christlichen zunächst folgende kann füglich das kirchlich-patristische Zeitalter genannt werden. Wird darauf, daß es selbst ein geschichtlich-vergangnes ist, und in ihm, angehend die Glaubenslehre und die Kirche, sich die jüdisch-, die christlich-, die apostolisch-, die griechisch- und die römisch-geschichtliche Vorzeit gleichsam concentrirt hatte, nach allen Seiten reflectirt, so bieten sich mit Bezug auf die Form der Historie desselben die verschiedenartigsten Bemerkungen in solcher Menge dar, daß, wenn sämmtliche Data, woraus sie sich darbieten,

und die in den noch präsenten Documenten jener Zeit, in den apologetischen, biblisch-kritischen und -exegetischen, dogmatischen, polemischen, kirchenhistorischen Schriften, Fragmenten gnostischer Weisheit (?), alexandrinischer, neuplatonischer Philosophie, in Synodal-Acten u. s. w. enthalten sind — wie sich's gebührt, sorgfältig beachtet werden, leicht zu ersehen steht, wie durch den, alle diese Documente explorirenden, und alle darin präsenten Data auffassenden, natürlichen Sinn, und durch die, vom sinnigen und — gelehrten Subject über dieselben gemachten Bemerkungen dem historischen Sinn das Geschäft: Die Facta, deren innern Zusammenhang, und deren Principen, oder — Subjecte so, wie alles dieses in der Vergangenheit wirklich, und obgleich im Einzeln sehr verschieden, dennoch ein Ganzes — die Kirche mit ihrem Glauben in allen Gemeinden — war, als wirklich gewesen zu veranschaulichen, über die maßen und nach dem, was zur Zeit dafür geleistet worden, zu urtheilen, bis zur Unmöglichkeit hin erschwert wird. Er hat weder den Sinn der Apostel in dessen Richtung auf ihre geschichtliche, von ihnen nicht erlebte — und auf die, von ihnen selbst erlebte Vorzeit, noch den der von ihnen und ihren Mitgehilfen einst gestifteten und zum Theil hier und da noch bestehenden Gemeinden, sondern, veranlaßt dazu durch besagte Data, den historischen Sinn der nächsten Nachfolger, welche die Apostel hatten, von den sogenannten apostolischen Vätern an, bis zum letzten unter den Kirchenvätern, desgleichen den ihrer Widersacher, des Celsus z. B., wie des Origenes, und den der Gemeinden, für deren Glaubenslehre und kirchliche Verfassung die Väter und ihre Mitarbeiter, theils übereinstimmend, theils von einander abweichend, auf ökumenischen- und Particular-Synoden, in Katechesen, Homilien u. dergl. thätig waren, und die, in Folge davon, theils athanasianisch, theils arianisch, dann: theils monophysitisch, theils dyophysitisch u. s. w. gesinnt wurden, nebst Allem, was ihnen allen,

mit-

mittelst desselben aus ihrer frühern und jüngsten Vorzeit wieder gegenwärtig war, im Nachschauen wieder zu vergegenwärtigen. Aber gesetzt auch, die Virtuosität des Sinnes und die außerdem erforderlichen Talente, Kenntnisse und Kunstfertigkeiten des, eine Dogmen- und Kirchen-Historie unternehmenden Subjects, dessen Sinn er ist, seyen so groß, daß es alle jene Schwierigkeiten zu besiegen vermöchte, also nicht bedürfte, sich auf irgend eine Partie in der Geschichte besagten Zeitalters, z. B. auf irgend einen oder andern Kirchenvater, auf dessen Leben, Schriften, Lehren u. dgl. einzuschränken, sondern dieser Geschichte selbst, im Ganzen und Einzeln ihres Gegenstandes und Inhalts gewachsen wäre, so bleibt ihm doch eine Schwierigkeit, ihre Form betreffend, unüberwindlich; sie ist die: in der Geschichte der Lehre die Schilderung der Erzählung — und in der Geschichte der Kirche die Erzählung der Schilderung conform zu halten.

In den Historien des apostolischen Zeitalters kann weder das Eine noch das Andre sehr schwer seyn. Nicht das Eine; denn die Apostel selbst hatten theils schon, als sie lehrend Gemeinden zu stiften anfingen, (Paulus Actor. 13, v. 38—49) theils als sie in bereits gestifteten die Belehrung fortsetzten, (z. B. Petrus, 1ster Brief Petri 1, v. 1—12, dgl. Galat. 2, v. 10—14) jeder seinen Eigensinn vertilgt, und so ist, wenn in der Geschichte der Lehre dieses Zeitalters die Handlungen, Leiden und Gesinnungen, als die zeitlich- und räumlich-wirklich gewesenen Bewegungen eines jeden, und seine Freiheit an sich und in ihnen zu schildern sind, die Schilderung derselben, mithin die seines distincten Characters, leicht in ihr mit der Erzählung von den lediglich temporellen — durch ihn in der Lehre veranlaßten, aber diese nicht verändernden Bewegungen — übereinstimmend zu erhalten; blieb z. B. der Lehrbegriff des Apostel Paulus, obwohl derselbe ihm allein eigen war, und daher mit Recht der pau-

linische heißt, nicht dennoch der rein-christliche? Auch nicht das Andre; denn für die Kirchen-Historien jener Zeit kann der Sinn die, besonders in den heidnischen Personen bevor sie Mitglieder einer christlichen Gemeinde wurden, blos temporell-wirklichgewesenen Facta, und ihre dadurch, nachdem sie Mitglieder der Gemeinde geworden, modificirten Gesinnungen, in Ansehung des Glaubens und der Liebe, zwar nur, weil ihm dazu fast alle Data fehlen, mit geringer Sicherheit so, wie sie waren, voraussetzen und diviniren, allein das Subject, welches mit seinem Sinn, Talent, Fleiß und gelehrten Wissen sich zum Organ dieser Historie macht, darf nur selbst apostolisch, ohne Eigensinn seyn, und nur nicht judaizirend, etwa aus Respect vor dem hohen Alterthum, oder, weil geschrieben steht, was z. B. Actor. 9, v. 31 geschrieben steht, den Gemeinden, als welche die Kirche damals existirte, eine exemplarische Rechtgläubigkeit, Tugend und Gottseligkeit andichten und vornehmlich in den Briefen der Apostel an die eine und andre die ihnen gewordnen Warnungen, Ermahnungen und Tröstungen genau beachten, um in keiner eine von der andern an sich verschiedne — eine petrinische, paulinische u. dgl. zu sehen, sondern jede als christliche, so wie sie war, dann aber auch, veranlaßt dazu durch die Data in eben diesen Briefen, die gewesene Sinnes- und Glaubensweise einer jeden, mithin die der damaligen Kirche selbst, wieder zu veranschaulichen, und so die Erzählung von den in den gläubig gewordnen Individuen allein temporell-wirklichgewesenen Bewegungen der Schilderung, welche die Gemeinden selbst, wie sie in Raum und Zeit gestaltet waren, zu ihren Gegenständen hat, möglichst conform zu halten.

Im kirchlich-patristischen Zeitalter hingegen hat, wenn es in der Reflexion auf dasselbe um die Historie der Lehre vom Glauben an Gott, den Vater, Sohn und heiligen Geist, kurz um die des christlichen Dogmas in allen sei-

nen Bezügen zu thun ist; was eben das Eine betrifft, die Conformation der Schilderung mit der Erzählung am Eigensinn der Kirchenväter und ihrer Gehülfen, wie er in ihren Werken und in authentischen Berichten über sie offenkundig ist, ein unauslöschbares Hinderniß. Es ist nämlich die Lehre des Stifters der Kirche und des Glaubens einzig und allein die von Glaubens- und Gewissens-Wahrheiten, und es ist darin die Lehre der Apostel für die durch dieselben gestifteten Gemeinden und für deren Mitglieder von ihr durchaus nicht verschieden. Die Bibel selbst enthält für den natürlichen Sinn die Data, mittelst deren, indem sie ausgelegt wird, der historische diese Lehre, wie sie ursprünglich und wirklich präsent war, sich im Einzeln und Ganzen repräsentirt, und, indem hiemit der historische Glaube, daß sie die Lehre des Stifters und seiner Apostel wirklich gewesen sey, entsteht, zugleich divinirt, daß sie vom Einst, vom Jetzt und Dereinst unabhängig ist, und sich so auf einen noch ganz andern Glauben, als den historischen bezieht. Auch die Lehre der Kirchenväter — etwa von Justin, Irenäus und Tertullian an, bis zu Augustin, Gregor von Nazianz und Chrysostomus, — wie sie, als die einst blos temporell präsent gewesene That dieser Männer, vom historisch-kundigen Subject, das die in den Documenten aus jenem Zeitalter noch vorhandenen Data für sie aufgesucht und durchgeprüft hat, repräsentirt wird, bezieht sich, indem auf ihre Wiedervergegenwärtigung der von ihnen selbst nicht erlebten apostolischen, christlichen, jüdischen und heidnischen Vorzeit, also auf ihren Geschichtsglauben, zugleich auf einen ganz andern, als diesen geschichtlichen, und steht in dieser Beziehung, mittelst des divinirenden Sinnes, als die Lehre von Glaubens-Wahrheiten zu erkennen. Aber ist sie denn die einzig und allein von diesen Wahrheiten? Enthält sie nicht auch Glaubens-Meinungen? Waren z. B. Origenes, bei seiner übrigens sehr grossen Unbefangenheit, und Au-

gustin bei seinem sonst so durchdringenden Verstande, in Ansehung des Glaubens, der kein geschichtlicher ist, ohne Eigensinn, Augustin besonders ohne leidenschaftlichen? Ist der Origenische, ist der Augustinische Lehrbegriff, wie der Johanneische, wie der Paulinische, der rein-christliche? Das läßt sich, selbst wenn als Beweismittel die Fiction einer mündlich-apostolischen Tradition, oder sogar die eines noch in diesem Zeitalter fortwährenden Wunders göttlicher Inspiration zu Hilfe genommen wird, nimmermehr beweisen, und ist, unbewiesen, auch nur eine Glaubens-Meinung, die den Eigensinn zum Princip hat, und für eine Wahrheit von der Leidenschaft genommen und als solche fest gehalten wird. Nun mag zwar, und ist wohl auch mitunter geschehen, daß die Schilderung der Kirchenväter Mann vor Mann, und die ihrer Lebens-Verhältnisse, ihres Wirkens, ihrer schriftlich-nachgelassenen Werke u. dgl. auf's genaueste mit der Erzählung von ihren dogmatischen und sonstigen Lehren harmonirt, und so die zu lösende Aufgabe ihre gründlich-gelehrten Vorarbeiten erhält; ja schon damit gelös't zu seyn scheint, aber daß sie selbst denn doch ungelös't bleibt, weil ihrer Lösung der patristische Eigensinn, wohl gar in Verbindung mit dem des Geschichtforschers sich beschwerlich widersetzt; eine Geschichte der Lehre von den christlichen Glaubens-Wahrheiten — die der Dogmen — in diesem Zeitalter wird verlangt, und eine Geschichte der Glaubens-Meinungen, die in ihr kaum zu zählen sind, wird gegeben, wo nicht gar dafür ausgegeben.

Gleich groß ist, was eben das Andre angeht, die Noth, wenn der Forderung, daß die Form der Kirchengeschichte dieses Zeitalters die wahrhaft historische sey, durch die That entsprochen werden soll. Der Gemeinden in ihm, theils von den Aposteln, theils später gestiftet, waren viele, an vielen Orten, ihrer Bischöfe und sonstigen Lehrer auch; der Glaube an Gott, den Vater, Sohn und heiligen Geist

war ihnen allen gemein, denn im Namen Gottes ꝛc. waren alle ihre Mitglieder — und wurde jeder, der ein solches werden wollte, getauft. Allein, von den Glaubens-Meinungen der Kirchen-Lehrer und -Väter inficirt, und selbst noch judaizirend-, oder gnostisch- und sonstig-eigensinnig, waren diese Gemeinden, wohl mit wenig Ausnahmen, und nur noch zur Zeit der apostolischen Väter, — des Clemens von Rom, Barnabas, Ignatius —, einerseits keine apostolisch-christliche geblieben, anderseits keine solche, — sondern mehr oder weniger charakterlos — und späterhin unter andern arianische, nestorianische, pelagianische geworden. Die Kirche selbst, als sie alle damals existirend, bietet mittelst der Documente, worin die Data hiezu enthalten sind, dem historischen Sinn eine, wie die einst den Stifter umwogenden Masse, nebulose und in ihrer Bewegung hin und her wallende Gestalt dar; nur die Taufe — so sehr übrigens für und wider die Kinder- und Ketzer-Taufe von Tertullian, Cyprian und andern gestritten wurde — blieb in obgenannten Einsetzungs-Worten der fixe und unveränderte Haltungspunct für alle Gemeinden. Wäre dieser nicht wirklich gewesen, also kein Gegenstand der Reminiscenz, so könnte das historisch-sinnige Subject blos die vergangenen Gemeinden und die Bewegungen in ihnen und durch sie, aber nicht die Kirche, wie sie damals war, und die Facta und deren Subjecte in ihr — sich vergegenwärtigen, und würde demnach nur eine Geschichte der Gemeinden — aber keine Historie der Kirche des besagten Zeitalters möglich seyn. Die Lehre vom Glauben an Gott, den Vater, Sohn und heiligen Geist — das Dogma — ist an sich einfach; die Taufe — das Symbol dieser Lehre und dieses Glaubens — ist eben so einfach. Werden nun die zu jener Zeit gewesenen Gemeinden, wie sie in diesem Dogma und Symbol die damalige Kirche waren, mittelst urkundlichen Angaben wieder vergegenwärtigt, so kann, so scheint es, in der Historie der

Kirche die Schilderung des an, in und von diesen Geschehenen gleichfalls höchst einfach seyn.

Aber die Gemeinden und ihre Lehrer sind, wie die Urkunden bezeugen, bei dieser Einfachheit der Lehre und des Glaubens nicht geblieben, sondern beide haben — die Lehrer dem Glauben die verschiedensten Meinungen, von der über Theopneustie, Willensfreiheit u. dgl. an bis zu denen von der Prädestination und unbedingten Gnadenwahl hinzugethan — und die Gemeinden, nach Verschiedenheit ihrer frühern geschichtlichen Stimmung und Gesinnung, theilweise die verschiedensten angenommen und zu den ihrigen gemacht. Und eben als Menge (πλῆθος) oder Summe dieser, in der That blos durch die Taufe zusammengehaltenen, Gemeinden existirte die Kirche; in Wahrheit also kann, wenn eine Historie dessen, was in dem patristischen Zeitalter räumlicher und zeitlicher Weise mit Bezug auf die damalige Kirche gethan und geschehen ist, unternommen wird, dennoch nicht als die Historie der Kirche — sondern nur als die der Gemeinden jener Zeit vollbracht, und das patristische Zeitalter selbst nur darum ein kirchliches genannt werden, weil in ihm vom Dogma und Symbol der Taufe aus, das Streben gegen die dogmatische Differenz und Discrepanz der Gemeinden und auf die Einheit der Kirche gerichtet war. Diese Differenz und Discrepanz war die der Gemeinden, weil die ihrer Glaubens-Meinungen, und hatte, wie jede dieser Meinungen, und wie das auf besagte Einheit gehende Streben, eine blos temporelle Existenz. Sie selbst, die Meinungen und die, eben dieser Einheit wegen, zum Theil sehr energisch und mit Leidenschaft gegen dieselben gekehrten Bestrebungen — lauter vergangne Facta — werden, mittelst des natürlichen Sinnes, der jedes urkundlich gegenwärtige und auf sie hinweisende Datum inspicirt, vom historischen, der zugleich die Grade der Freiheit in ihnen und ihren Subjecten divinirt, so, wie sie wirklich gewesen

sind, vergegenwärtigt. Aber eben weil diese vergegenwärtigten Facta lediglich temporell-gegenwärtige waren, kann in Ansehung ihrer die Form der Historie des kirchlich-patristischen Zeitalters eine nur erzählende seyn; sie sind in ihm ihr Hauptgegenstand, denn vornehmlich auf sie, als die bewegenden Elemente dieses ganzen Zeitalters, weisen fast alle Data aus demselben hin. Mag übrigens daneben — wenn sie kann — die Schilderung jeder Gemeinde und der Bewegungen in ihnen allen, besonders in ihren Synoden, wo sie mitunter, z. B. auf der sogenannten Räuber-Synode in Ephesus thätliche Mißhandlungen wurden, die lebhafteste und wahrhafteste seyn, so steht die Erzählung, da in Lösung der Aufgabe:

Die Geschichte der Glaubens-Meinungen, als freier Bewegungen in damaliger Zeit, und in ihrer Tendenz zur Glaubens-Wahrheit und zur Einheit der Kirche mit Gewißheit zu berichten,

das historisch-sinnige Subject sich auf die lediglich temporell gewesenen Facta beschränken muß, dennoch nicht jener Schilderung in solcher Weise conform zu halten, daß deren Lebhaftigkeit und geschichtliche Wahrheit auch die ihrige sey. In dieser Beschränkung hat daher die Geschichte des kirchlich-patristischen Zeitalters für den natürlichen Sinn, der, von der Phantasie rc. unzertrennlich, vor allem Schilderung verlangt, kein Interesse; und wo an ihr, die vom historisch-sinnigen Subject ohne gelehrte Kritik und beharrliches Studium gar nicht zu unternehmen steht, ein solches genommen wird, ist's entweder irgend eine Parthei, — oder die unpartheiische Wahrheits-Liebe, die sich dafür interessirt.

Das Interesse der Parthei hat entweder irgend eine, von ihr beliebte, und der, die von jeder andern beliebt worden, zum Theil oder ganz entgegengesetzte Hypothese (z. B. in der Abendmahlslehre bei Oekolampadius

u. A.) nebst der Hoffnung, dieselbe durch authentische Assertionen und Demonstrationen wenigstens der anerkannt frömmsten und gelehrtesten unter den Kirchenvätern, confirmirt zu finden, — oder die eben so beliebig vorgefaßte Meinung: daß, mit Ausnahme der biblischen Lehre: von der Einheit Gottes, Unsterblichkeit der Seele, Freiheit des Willens und Nothwendigkeit des Irrthums, alle andern, obgleich auch biblische, oder doch für biblisch gehalten, z. B. die: von der Menschwerdung Gottes, von seiner Versöhnung mit den Menschen, von der Dreieinigkeit rc. theils mißverstandne, theils blos vermeintliche Wahrheiten seyen — und zwar mit der Zuversicht, daß sie eine aus der Entstehungs- und Bildungs-Geschichte der Glaubens-Meinungen des patristischen Zeitalters erweisliche Wahrheit sey — zu seinem Grunde. So wenig Reiz nun die unternommene Arbeit, außer der literarischen Kritik, für den äußern Sinn habe, und so viel Zeit, Fleiß und Anstrengung, — denn es sind nicht nur die zum Theil voluminösen Werke der Kirchenväter, sondern auch noch andre, mitunter gleich voluminöse durchzustudiren, — zu ihr erfordert werde, wird sie doch durch den Parthei-Eifer auf der einen Seite, und noch mehr durch den auf der andern, wo er gar kein solcher, sondern der für die von allen Partheien unabhängige Wahrheit selbst zu seyn scheint, besonders aber durch die Aussicht auf der einen, daß ihr Ergebniß die beliebte Hypothese, als Glaubens-Wahrheit, wo nicht begründen, wenigstens befestigen, — und auf der andern durch die, daß dasselbe zur Befreiung der Christenheit von allen Glaubens-Meinungen ein Großes beitragen werde, gar sehr animirt seyn, und in eben ihrem Ergebniß, d. i. in der Historie dieses ganzen Zeitalters, was die Parthei betrifft, die Zustimmung aller Mitglieder derselben, (z. B. in der Abendmahlslehre die der Katholiken, oder der Lutheraner, oder der Reformirten) und, was die Purification (?) sämmtlicher biblischen Glau-

benslehren und kirchlichen Einrichtungen angeht, über kurz oder lang jedermanns Beifall sich versprechen dürfen.

Uebrigens wäre und zwar aus dem Grunde der Freiheit, wohl zu erwarten, daß die Historie dieses Zeitalters, als das Ergebniß der durch besagten Parthei- oder scheinbar partheilosen Wahrheits-Eifer animirten Arbeit, dem historischen Sinn selbst, in seiner voraussetzenden und divinirenden Thätigkeit, gänzlich mißfalle, und dadurch indirect das Unternehmen einer Geschichte des apostolisch-christlichen Dogmas und der Kirche, in eben jenem Zeitalter, veranlasse, wo dann das Interesse am Unternehmen und an seinem Erfolg ein ganz andres, als das eines solchen Eifers, oder einer vornehmen Gelehrsamkeit u. dgl. nämlich: das der Wahrheitsliebe selbst seyn würde.

Die Liebe, deren Object ihr Princip, nämlich die mit der Freiheit identische Wahrheit selbst, also kein andres, als das der eben genannten Erwartung ist, giebt schon dem natürlichen Sinn, der die Data und ihre aus jener Zeit noch vorhandene Documente erforscht, eine Richtung auf das in den damaligen Glaubenslehren an und für sich Wahre, wo also z. B. die apologetische Schrift des wenig berühmten Athenagoras eben so unpartheiisch gewürdigt, und ihr Inhalt eben so aufmerksam beachtet wird, wie jede ähnliche eines Justinus Martyr, Irenäus, oder des sehr berühmten alexandrinischen Clemens; zugleich erhält durch sie der historische Sinn dieselbe Richtung und zwar dergestalt, daß von ihm, der fortan weder im Dienste einer Parthei, noch in dem einer, alles unbedingt-Positive (etwa mit Ausnahme des kategorischen Imperativs) verschmähenden Opposition steht, aus Anlaß der gründlich und frei geprüften Angaben, die patristischen, ökumenisch-synodalen und andre damalige Glaubens-Meinungen als solche wirklich-gewesene Begungen vorausgesetzt und vergegenwärtigt werden,

durch welche, besonders im Conflict der einen mit der andern, z. B. der arianischen mit den semi- und anti-arianischen, jede apostolisch-christliche Grundlehre zwar auf's stärkste afficirt, aber zugleich in ihrem eigenen, sich aus ihr selbst Entfalten und mit ihr selbst und mit jeder Einigen ungemein gefördert wurde.

Bereits im kirchlich-patristischen Zeitalter fing (unter Constantin dem Großen) der christliche Glaube an, der des römischen Reichs — und von den räumlich- und temporell-mächtigen Bewegungen in diesem Reiche mehr und mehr berührt zu werden, allein die vielen und verschiedenartigen Bewegungen in der Lehre dieses Glaubens und in der Kirche, die ihn hatte, waren gleichwohl (abgesehen von ihren Principien — den forschenden und lehrenden Subjecten) blos temporell. Eine Historie jenes Zeitalters, wenn ohne gelehrte, und durch dasselbe in ihren Forschungen ausnehmend begünstigte Charlatanerie, und ohne den Eigensinn einer Positions- oder Oppositions-Parthei, wenn vielmehr aus Liebe zur Wahrheit unternommen, und in dieser Liebe vollbracht, wird mithin, da an ihr weder der natürliche Sinn, noch die Parthei ein Interesse zu nehmen vermag, nur eben der Liebe, die ihr Princip war, interessant seyn können. Für sie im Unternehmen und Vollbringen wäre, mittelst Durchprüfung jedes urkundlich präsenten, und auf größtentheils blos temporell-präsentgewesene Facta hinweisenden Datums, der historische Sinn in einem Grade als divinirender thätig, wie, außer für die Geschichte des Stifters der Kirche und des Glaubens, für keine andere. Das Subject dieses Sinnes, von dieser Liebe begeistet, und durch sein Studium der Geschichts-Quellen jener Zeit wohl vorbereitet, hätte

1. alle, durch die apostolisch-christliche Lehre veranlaßten Glaubens-Meinungen des kirchlich-patristischen Zeitalters, vom Anfang dieses Zeitalters an, bis zur ersten ökumenischen Synode als freie Bewegungen in ihrer chronischen Ab-

folge, freien Beziehung auf einander, und eben so freien Tendenz zur Einheit des Glaubens und zum Verein aller Gemeinden im freien Glauben, für den, von der Geschichte des Stifters der Kirche her, Gottgläubigen Hörer oder Leser wenn auch nur erzählend, veranschaulicht. Dasselbe hätte

2. für eben denselben eben diese freien Bewegungen wie sie, so groß mitunter die Leidenschaftlichkeit ihrer Subjecte sein mochte, Kraft der ihnen immanenten Glaubens-Wahrheit, die auf jeder ökumenischen Synode antagonistischen Glaubens-Meinungen warm, treu und wahrhaft dargestellt, und wäre so

3. indem durch beides der Erkenntniß, welche die Entstehung, Ausbildung und Besserung des ökumenisch-synodalen Symbolums ist, theilhaftig worden, zu der freudigen, und dann in der Historie selbst für besagte Hörer oder Leser gleich freudig und aufs Heiterste ausgesprochenen Gewißheit gelangt, daß die apostolisch-christliche Glaubenslehre

mit ihren constitutiven und durch sich selbst connexen Artikeln, als dieses Symbolum vollendet — und das Symbolum selbst, wie es ein Faktum war, ein für die Glaubens- und Kirchen-Einheit beharrlich-präsentes Datum sey und bleibe.

Das römische Reich, das in oft genanntem Zeitalter den christlichen Glauben zu dem seinigen machte, ist vergangen; das Symbol, in welchem er selbst sich eben damals faßte, besteht noch. Die That des Reichs, als seine Annahme des Glaubens, war eine weltgeschichtliche; die des Glaubens, als Symbol, worin er sich selbst gefaßt hat, war eine eben solche; des Reichs hat die Welt sich entledigt; sie ist von ihm, als sein Gericht — ein Weltgericht kam — frei worden, aber des Symbols begab und begiebt der Glaube, der in ihm seine Einheit und — Freiheit hat, sich nicht, auch hat sogar die Kirche, wo sie in der nächstfolgenden Zeit, von der Fluth neuer Glau-

bens-Meinungen und — Symbole überschwemmt, ihre Freiheit einbüßte, sich von ihm doch nie losgesagt, und ist, nachdem sie späterhin dieselben von sich gethan, — und ihre Freiheit wieder erlangt hatte, selbst als die evangelisch-protestantische ihm, das ihr Glaubensbekenntniß ist, bis auf den heutigen Tag treu geblieben. Wird jede zur Zeit präsente Kirchen- und sogenannte Dogmen-Historie, wie sie ein Werk des leidenschaftlichen Eigensinnes, besonders des judaizirenden ist, der an seinem uralten, monotheistischen Particularismus aufs Zäheste fest hält, nach der Forderung: daß sie das Werk der Wahrheitsliebe sei, geprüft, so ist in Folge davon sehr zu zweifeln, daß irgend eine auf die Frage des Dogma's selbst und der ihr ergebenen Kirche:

„bist du's, der da kommen soll, oder müssen wir einen andern erwarten?“

mit Fug und Recht erwarten könne:

„ich bin's!“

denn Fug und Recht hat dazu keine dadurch, daß sie in angelernt-gläubiger, oder störrig-suffisanter, oder skeptisch-wohl gar skoptisch-verachtender, oder combinatorisch-frömmelnder, oder mit Bitterkeit lamentirender Gemüths-Stimmung verfaßt worden.

(Der Schluß folgt im nächsten Hefte.)

Erstes und Letztes.

Ein Glaubensbekenntniß der speculativen Philosophie.

Noch immer ist die Frage des Tages auf das Verhältniß des Glaubens und Wissens gerichtet: die Frage hat sich nur im Laufe der Zeit weiter ausgebreitet, sie ist mehr und mehr in alle Sphären und Lebensverhältnisse eingedrungen; desto weniger ist ein genügendes Verständniß darüber, eine befriedigende Antwort zu einer eben so allgemeinen Anerkennung gekommen. Je voreiliger die Antwort ist, je schneller darüber abgeschlossen und das Buch zugemacht wird, desto ärger wird das Mißverständniß, und das Aergerniß. Es fragt sich daher noch immer, ob Philosophie und Erfahrung, Denken und Vernehmen, Bewußtsein und Geschichte, ob Vernunfterkenntniß und Offenbarungsglaube, entweder von Haus aus nach der Stellung des Menschen, oder von oben an nach dem Prinzipe, oder von unten auf nach dem Grunde und Anfange oder Ausgangspunkte, oder nach dem Gegenstande und nach dem Resultate, oder nach dem Wege, nämlich nach dem Verfahren, oder nach allen diesen Beziehungen zugleich, von der Wurzel aus bis zum Gipfel verschieden und auch geschieden sind.

Aber die Antwort darauf ist nicht so schwer, als die Durchführung derselben, wozu Gehorsam unter der Zucht des Geistes gehört. Die Stellung des Menschen ist überall dieselbe, wie er sich auch stelle, nämlich mitten in der Fülle der Erscheinungen ohne Anfang und Ende. Da-

gegen ist das *Princip* des Denkens die absolute Persönlichkeit des Denkens: diese ist aber nur in der Dreieinigkeit Gottes zu fassen, welche auch das Princip des christlichen Glaubens ist. Der *Anfang*, von dem wir ausgehen, die *Quelle*, aus der wir schöpfen, ist die Schöpfung, als die Offenbarung Gottes in Wort und Werk: der Anfang ist mithin gegeben, geschaffen, und diese Quelle ist dazu gegeben, daß wir bis auf ihren Grund herabsteigen: so führt uns der Glaube wie der Gedanke in den Anfang der daseyenden Schöpfung zurück, welche sich wieder als die erste und zweite unterscheidet und vermittelt: der Anfang der Schöpfung ist mithin der Keim des endlichen Seins und Denkens, der Natur und des Geistes, der Welt und des Menschen; der Anfang der Schöpfung ist auch der Anfang der Offenbarung, und dieser Anfang ist auch der eigentliche Ausgangspunkt des Glaubens und des Denkens. Der *Gegenstand* ist daher überall Gott, Gemüth, nnd Welt, d. h. der absolute Geist, der endliche Geist, und die Natur, mit welcher die Schöpfung beginnt. So ist auch das *Resultat* schon in der Welt beschlossen, der Gipfel von den Stufen nicht zu trennen, das Ende nur aus dem Anfange zu erklären: das Letzte war als das Erste schon vorausgesetzt; wir suchen überall das Verhältniß des Leibes zur Seele, der Natur zum Menschen, des Menschen zu Gott, der Zeit zur Ewigkeit. Das *Ziel* des Suchens ist *Gott* selbst, in dem wir erst für ein jegliches Wesen des unendlichen Geistes *Leben* und *Unsterblichkeit*, *Freiheit* und *Persönlichkeit* versiegelt und geborgen, und die *Natur*, als die Leiblichkeit, verklärt wieder finden können. Auch der *Weg*, den wir gehen, das *Verfahren* und *Verhalten*, ist in den Sphären der Offenbarung und der Philosophie kein anderes, als das allgemeine Verfahren des endlichen Geistes; es besteht in der Vermittelung zwischen dem Einzelnen und Ganzen, zwischen dem Subjecte und Objecte, zwischen Denken und

Gedachten, zwischen dem endlichen und absoluten Denken; es besteht in dem Denken des Gedachten, in der Annahme und Aneignung der Gaben, die gegeben sind in der Schöpfung und im Worte, zu dem Ende, daß der endliche Geist zu Gott komme.

So erweiset sich nach allen Beziehungen der Glaube mit der Erkenntniß, die Offenbarung mit der allgemeinen Vernunft in Einheit und Eintracht. Wo eine der obigen Beziehungen zu mangeln scheint, es sei in der Sphäre des Glaubens oder der Philosophie, da fällt es weder dieser, noch jener zur Last, sondern dem Subjecte, welches auf jeder Bahn in Untreue fallen, und in Wüsten gerathen kann, aus welchen Israel gerettet werden soll, wenn es recht ringet und streitet.

Nach dem Gesagten ist die erste Stellung des Subjects zu Allem Andern die Mitte, oder die Unmittelbarkeit, die unvermittelte Mitte, mithin das Posterius: der Fluß ist mitten im Laufe, ehe der Mensch auftritt; aber das Subject verlangt nach der Quelle, oder nach dem Prius, es strebt aus der Mitte der Schöpfung, in der es sich zunächst findet, in den Anfang der Schöpfung zurück, in das Prius, um es, wenn es wirklich stetig zusammenhängt, stetig wieder werden zu sehen, oder, wenn der Zusammenhang unterbrochen oder gestört ist, den eingetretenen Hemmungen auf die Spur, der allmähligen Hebung derselben auf den Grund zu kommen.

So ist die erste Stellung des Menschen und die erste Quelle, die er in dieser Stellung sucht, in allen Weisen der Vermittelung dieselbe. Der Anfang der Genesis und des Evangeliums Johannis ist auch der Anfang der Philosophie. Hiermit sind wir auch schon über das Prius hinausgewiesen.

Wie die Schöpfung, so ist auch ihr Anfang und erster Keim, wie das Posterius so ist auch das Prius noch immer das Gegebene. Es wird der Philosophie zum

Vorwurfe gemacht, daß sie dabei nicht stehen bleibe, an dem Gegebenen sich nicht genügen lasse, sondern darüber hinausfliege. Dasselbige thut aber auch der Glaube, und es muß auch solches geschehen, so es nur recht geschieht; es entwickelt sich aus dem endlichen Prius selbst, weil dieses nicht blos endlich ist, sondern von dem Unendlichen zeugt und zum Unendlichen sich entwickelt. Das Gegebene weiset auf den Geber zurück und vorwärts, alles endliche Sein und Denken auf das absolute, unbedingte, in keinem andern als in sich selbst bedingte und vollendete Sein und Denken. So ist auch das Princip, womit der endliche Geist über sich und über alles Gegebene und selbst über das Prius hinausgeht, in dem Wesen des endlichen Geistes, als des Geistes, begründet: es ist das Erste und das Letzte, es ist dem Glauben und Wissen gemeinschaftlich: dieses Prinzip ist aber nicht blos Erstes und Letztes, sondern auch die Mitte, nicht blos einerseits die Bedingung und Voraussetzung alles Glaubens und Wissens, so wie andererseits dessen letztes Ziel, nicht allein das absolute Leben und die Wahrheit selbst, sondern auch drittens der Weg des endlichen Denkens, dem wir Schritt für Schritt folgen: es ist mithin das Prinzip, das Ziel und der Weg zugleich, Anfang, Ende und Mitte. Der Weg des Geistes überhaupt besteht in der Selbstvermittelung: in der absoluten Selbstvermittelung Gottes ist dem endlichen Geiste die Bestimmung vorgezeichnet, aus diesem, als dem Prinzipe, durch ihn, als den Weg, zu ihm, als dem Ziele, sich zu entwickeln. Die Bestimmung des endlichen Geistes besteht wesentlich darin, daß er eben sowohl in dem ihm mitgegebenen guten Glauben und Vertrauen an das Object in seiner Unmittelbarkeit sich entäußert und hingiebt, um sich in demselben wieder zu finden, als daß er das Object dem Subjecte durch Verinnerung und Vermittelung aneignet. Eins hat das Andere zu seiner Voraussetzung. Hiernach ist auch der Weg des endlichen

lichen Geistes im Glauben und Wissen derselbige: es ist kein Glaube ohne Denken, kein Denken ohne Glauben: wie für den endlichen Geist ohne das unmittelbar Gegebene keine Vermittelung ist, so ist auch für den Geist keine unmittelbare Gewißheit ohne das Verhältniß der Vermittlung und Aneignung, wie wohl diese ihre Grade hat, und auf jeder Stufe dem Geiste Befriedigung gewähren mag. Ohne jene Unmittelbarkeit wäre der Mensch nicht endlich, ohne diese Vermittlung nicht Geist: er ist aber beides als geschaffener Geist. Der Glaube hat schon in seinem ersten Anfange, womit er die natürliche Furcht überwindet, den Monismus des Geistes zu seiner Voraussetzung, nämlich daß der Geist allein ist: sonst könnte er sich nicht an sein Anderssein hingeben: nur daß diese Einheit nicht numerisch als Eins oder qualitativ als Einerleiheit gefaßt werden darf.

So einig scheinen Glaube und Philosophie zu sein, und dennoch sehen wir beide in Zwietracht. Der Glaube fürchtet noch immer, daß die Philosophie den Boden der Erfahrung verlasse, wenn sie die Erfahrung aus ihr selbst, und aus dem Einzelnen dessen stetigen Zusammenhang mit allem Andern entwickelt; der Glaube fürchtet noch immer, daß die Philosophie von Nichts ausgehe und auch zu Nichts komme: und er muß doch selbst die Schöpfung aus Nichts hervorgehen sehen; er sieht noch immer, wie der Empirismus, in der Philosophie eine leere, formelle Verstandesoperation, als wenn der Verstand nicht auch eine reelle Gabe sei, die sich nicht isoliren darf, sondern ihre stetige Verbindung mit allen übrigen Gaben an ihr selbst zu erweisen hat; noch immer gilt dem Glauben die absolute Erkenntniß, welche die Philosophie anstrebt, als eine gotteslästerliche Einbildung und Anmaßung, Gott gleich sein zu wollen, während er doch selbst nach seiner Wahrheit auf der potentiellen Gemeinschaft mit Gott ruht. Die Philosophie läßt es sich sauer werden und kämpfet

und ringet, den Inhalt der Wahrheit zu entwickeln, und kann doch dem leichtfertigen Spotte nicht entgehen, als wenn sie ruhig und stolz über den heiteren, wolkenlosen Höhen des Berges Gottes schwebe.

Wirklich gehört es zu den traurigsten und gefährlichsten Mißverständnissen der Zeit über sich selbst, wenn selbst von den ernsteren Zeitgenossen die Bedeutung der Philosophie in dieser Zeit verkannt wird. Die Zeit strebt mehr, als jemals, nach dem Rechte des Subjects, nach Vermittelung durch den Geist: es ist vergeblich, dieses gewaltige Streben des Menschengeistes zurück zu drängen und zurück zu stauchen. Je gefährlicher die Abwege sind, in die es ausarten kann, wenn es sich selbst überlassen bleibt, und nur mechanisch gewaltsam zurückgewiesen wird, desto mehr ist es die Aufgabe, ihm unter der Zucht des Geistes, der auch objectiv ist, die rechte Richtung zu verschaffen und zu erleichtern. Hierzu ist der Ernst der speculativen Philosophie das geeignete Werkzeug in dieser Zeit.

Eben darum sind aber auch die Mißverständnisse so unheilvoll und gefährlich, welche in unsern Tagen dieses göttliche Werkzeug der menschlichen Erziehung verfolgen: sie wissen nicht, was sie thun und schaden. Diese Mißverständnisse können nur in den jeweiligen Abweichungen des Gedankens von seinem eigenen stetigen Wege und von seiner eigenen Wahrheit eine Begründung finden: es kommt daher darauf an, grade an diesen Abweichungen, als solchen, die innerliche Wahrheit des Gedankens, wovon sie sich entfernt haben, desto heller in's Licht zu setzen. Auch in dieser Beziehung würde es für unsere Zeit besonders wichtig sein, auf dem langen Wege der Geschichte der Kirche und der Philosophie die Fußstapfen des endlichen Geistes zu verfolgen, um schrittweise zu erkennen, wie aus jeder Stufe oder Schule eine Abzweigung oder Entzweiung hervorgeht, indem einerseis die wirkliche Wahrheit des Gedankens, wie sie sich auf jeder Stufe herausstellt, als

ein neuer Lebenskeim zu weiterer Entwickelung ausschlägt, während andererseits einzelne Momente außer dem Zusammenhange angehalten und paralysirt werden, worüber es geschieht, daß Formen ohne ihren wesentlichen Inhalt, Worte ohne ihren schöpferischen Geist, Einzelheiten ohne ihre Totalität, in welcher sie aufgehoben sind, der Neigung zu Hoffart, Erschlaffung und Erstarrung als bequeme Polster dienen.

Um so wichtiger ist es, dem unausweislichen Bedürfnisse der Vermittelung durch Anerkennung der wahren Philosophie zu Hülfe zu kommen und Bahn zu brechen. Es ist zwar allerdings gegründet, daß auch dem Glauben, indem er lebendig wird, und als wirklich sich auch wirksam erweiset, die Vermittelung als sein Leben angehört; die Speise nährt nur durch das Essen und die Digestion, die Offenbarung gedeiht nur durch Annahme und Vermittelung. Aber eben darum wird das Lebensprinzip des Glaubens von ihm selbst angegriffen, wenn die speculative Entwickelung des Glaubens bekämpft oder abgeschnitten wird. Mit dem Glauben fängt auch das Denken an: es ist für beide gefährlich, wenn ein's stille steht und das andere allein fortgeht: dadurch kommen sie beide auf Abwege und in Streit bis zu ihrer Wiedervereinigung nach ihrer Identität. Es ist bedenklich, wenn alsdann die Philosophie den Inhalt, den sie noch nicht aufnehmen und verarbeiten kann, schlechtweg wegwirft, und der Zucht des Geistes, das heißt, der organischen Einheit und Gesammtheit seiner unterschiedenen Kräfte entwächst: es ist aber auch ein betrübendes Zeichen schwachen Lebens, wenn der Glaube den von der Philosophie wirklich vermittelten Inhalt durch den Gedanken gefährdet und verkümmert wähnt, und darüber den Bedürfnissen des Geistes in seinen unterschiedenen Richtungen Gehör und Befriedigung abschneiden will.

Hiermit kommen wir näher auf den Unterschied zwi-

schen der Philosophie und dem Glauben, nachdem sich die wesentliche Einheit beider im Geiste entwickelt hat. Philosophie und Glauben sind Eins, wie der Geist eins ist: sie sind verschieden, wie in dieser Einheit des Geistes selbst verschiedene Richtungen desselben in und neben einander heraustreten. Der eigentliche Unterschied beruht daher auf dem Unterschiede der Seelen-Kräfte oder Geistesthätigkeiten, welche sich in dem Menschen, ohne sich darum trennen und verlassen zu müssen, dergestalt absondern, daß bald diese, bald jene überwiegend wird. Darum ist es immer die überwiegende Geistesthätigkeit, welche jedesmal das Verhältniß des ganzen Subjects zu dem Inhalte der objectiv daseienden Offenbarung bestimmt. In der Thätigkeit, welche jedesmal die überwiegende ist, zeigt sich aber auch jedesmal zuerst eiu Widerstand gegen das Andersſein, in welchem ihm die Objectivität der Offenbarung entgegentritt: er findet sich zunächst unerklärt vor, aber er ist da, und erklärt sich zuletzt aus der Sünde, als dem Zerfalle. Eben so findet sich aber auch gleichzeitig in der jedesmal überwiegenden Geistesthätigkeit des Subjects ein Zug nach der ihr entgegen gesetzten Realität, ein Streben darnach, welches zunächst ebenfalls unerklärt bleibt, bis es sich später aus der wirklich im Keime schon daseienden Kraft der Erlösung erklärt.

Die Basis dieser Kräfte und Geistesthätigkeiten in jedem einzelnen Subjecte ist zunächst das Gefühl, in welchem daher auch zunächst der Inhalt receptiv aufgenommen, passiv empfangen, und innerlich empfunden wird: dieß ist die erste Conception. Aber es ist nichts blos passiv, sondern die passive Receptivität äußert sich sofort wieder activ, es sei durch Widerstand, oder durch selbstthätige Intussusception. So findet das Dargebotene und Aufgenommene, als ein Objectives, im Geiste des Subjects nicht allein einen darnach strebenden Zug, sondern auch und zwar vorherrschend einen Widerstand.

Beides äußert sich zunächst in derjenigen Thätigkeit des Geistes, welche der Passivität des Gefühls als dessen Negation unmittelbar entgegen steht, nämlich in der sich selbst bestimmenden Kraft des Geistes, womit der Mensch zuerst nach dem Andern eben sowohl strebt und greift, als sich ihm widersetzt, nämlich im Willen. Im Willen findet sich ein Widerwille, der sich nicht ergeben, nicht geloben will, bis er endlich in Folge jenes mächtigeren Zuges und des diesem werdenden stetigen Zuflusses gebrochen wird zum Glauben, der sich der objectiven Wahrheit gelobt und verlobt. So besteht der Glaube zunächst in der Vermittelung des Willens, nur daß dieser nicht ohne das Denken ist, denn der Geist ist Eins, nnd im Geiste sind auch seine Thätigkeiten Eins. Der Conception im Gefühle folgt mithin alsbald die selbstthätige Reproduktion und Aneignung mittelst der Willenskraft, welche in dem Geiste den Glauben zeugt, und hiermit als Zeugung sich erweiset, weil sie auf Thätigkeit beruht: aber die Zeugung ist nicht Schöpfung, denn sie beruht auf der Conception, sie ist nur das thätige Zeugniß des Subjects von dem, was ihm anvertraut ist. Diese Zeugung führt zur Ueberzeugung, indem jene nur von einer einzelnen, nämlich von der überwiegenden Geistesthätigkeit ausgeht, welche als solche, indem sie, von der Uebermacht der objectiven Wahrheit selbst überwunden und überzeugt, dieselbe bejaht, auch die widerstrebenden und verneinenden Momente überwindet, weil ihr diese zur Zeit noch untergeordnet sind. So wird die Ueberzeugung im Glauben vollendet durch den Willen, wenn auch nicht alle Seelenkräfte gleichmäßig und harmonisch einstimmen können: es genügt, wenn die zurückbleibenden Kräfte keine Stimme prätendiren, keine Kompetenz geltend machen, oder der Ohnmacht ihrer Einwendungen gegen die in dem Willen sich offenbarende Wahrheit sich bescheiden, wenn sie entweder eines Widerspruchs sich gar nicht bewußt werden, oder sich unter der überwie-

genden, erst selbst überwundenen und nun überwindenden Macht des Willens gefangen geben. Der Wille ist so in seiner Vereinigung mit dem Gefühle das Herz, und das Herz das Centrum des Geistes, welchem in dieser Verbindung und Verstärkung die Herrschaft von Rechtswegen gebührt.

Aber er kann die Herrschaft nach Befinden durch Empörung gegen ihn verlieren, und die Empörung wohl auch selbst verschulden, wenn er die Unterthanen in ihren gerechten Bedürfnissen und Petitionen vernachlässigt, und somit durch Sünde zur Sünde versucht. Die Gegenstimmen, welche sich zunächst unter der Glaubens-Macht des gelobenden Willens zufrieden stellen, haben auch ihr Recht, sie werden lauter, wenn sie nicht durch das harmonische Wachsthum des Glaubens mehr und mehr Befriedigung erhalten und Berücksichtigung finden. Und diese Gegenstimmen finden wohl auch in den einzelnen immer von neuem widerstrebenden Elementen des Herzens kräftige Bundesgenossen der Empörung. Zuletzt bricht, wenn das Wachsthum des Glaubens unterbrochen ist, der Widerspruch gegen den Glauben in derjenigen Thätigkeit des Geistes hervor, welche zwar bestimmt zu werden bestimmt ist, aber sich nicht unmittelbar, sondern nur durch Vermittelung bestimmen läßt, nämlich im Verstande, welchem nun das Gegebene als ein Anderes entgegen tritt, das er nicht fassen und — doch auch nicht lassen kann. Dieser Widerstand des Verstandes gehört aber in dieser Form so wenig der Philosophie an, der er in den Weg tritt, wie jener Widerspruch des Willens dem Glauben, dem er vorausgeht. Der Widerstand entsteht auch nicht sowohl aus dem Verstande, als aus dessen Vernachlässigung, daraus, daß er bisher zurückgeblieben ist, und nun auf einmal dabei sein will. Aber dieser Widerstand erreicht auch sein Ziel: zuletzt erfährt auch der Verstand theils durch den Einfluß des wirklichen wahrhaften Willens, welcher den

Verstand wie das Herz öffnet, theils durch jenen auch dem Verstande inwohnenden Erlösungs-Keim eine Niederlage, welche eigentlich der Sieg des Verstandes nach seinem Begriffe ist, und hiermit als Ueberwindung, als Ueberzeugung sich offenbart. Der Verstand ist nunmehro die überwiegende Macht, welche die Ueberzeugung begründet. Aber wenn er im Verhältnisse zu den übrigen Geisteskräften nur Ueberzeugung bewirkt, so ist diese Ueberzeugung wieder der Gefahr ausgesetzt, daß der Wille nunmehro seinerseits ungebrochen bleibt und widerstrebt. Dann geschieht es leicht, daß der Wille in dieser seiner Verkehrung wieder den Verstand verfinstert, und des kaum errungenen Thrones beraubt. Hatte vorhin der Verstand den gelobenden Willen angesteckt, so verfinstert nunmehro der ungläubige Wille den Verstand und zieht ihn in seine vorige Flachheit zurück. — Jeder kann es an sich selbst erfahren, daß es der Wille ist, welcher der Erkenntniß der Wahrheit den Eingang eben sowohl öffnet als versperrt.

Zu den Abwegen des Verstandes gehört zwar wesentlich auch dieser, daß er sich von allen übrigen Geisteskräften emancipirt, und etwas rechts zu thun meint, wenn er von den Bedürfnissen des Herzens, von dem Streben des wahren Willens, von den Mahnungen des Gewissens, von der Einsprache des Geistes hochmüthig abstrahirt, ja, wohl von sich selbst abstrahiren zu müssen glaubt, statt sich in das Innere oder das Prius, in den Grund aller dieser Erscheinungen zu reflectiren. Eigentlich ist es aber doch nicht der Verstand, der so unverständig ist, sondern — der böse Wille, die Sünde der Verneinung. Die Folge davon ist denn, daß die philosophische Erkenntniß, wie sie aus dem Gegensatze zum Glauben hervorgegangen war um sich Recht zu verschaffen, wenn sie sich einseitig im Verstande festsetzen und behaupten will, in denselben Gegensatz, aus welchem sie hervorgegangen war, umschlägt und zurück-

fällt, — womit die abstracte Alleinherrschaft in ihr selbst ihre Strafe findet.

Hier bewährt es sich wieder, daß die Ueberzeugung als die Uebermacht eines Zeugnisses gegen andere Zeugnisse, welche noch nicht mit einstimmen können, wenn ihnen nicht ihr Recht der Befriedigung zu Theil wird, auf die Dauer nicht ausreicht, denn das Wesen des Geistes ist Freiheit: und an diesem Privilegium des Menschen haben alle Kräfte des Geistes vermöge seiner Einheit ihren gleichen Antheil: es erweiset sich als Vermittelung.

Es liegt aber eben sowohl in dem Wesen des absoluten Geistes, von welchem jene Ueberzeugungen ausgehen, die sich in dem endlichen Geiste durch dessen Verschuldung nur einseitig gestalten, es liegt in dem Verhältnisse des absoluten Geistes zum endlichen Geiste, daß dieser auch von jenem nicht blos Ueberzeugung erfährt, sondern demnächst auch mit zu zeugen berufen wird. Das Letzte ist daher, daß nicht allein die unterschiedenen Geisteskräfte statt des frühern ungleichen Verhältnisses der Ueberzeugung harmonisch frei zusammen zeugen, sondern daß auch das Zeugniß des Geistes Gottes selbst, nachdem es den endlichen Geist durch die Macht der Nothwendigkeit überzeugt hat, mit dessen eigenem Zeugnisse in völliger Harmonie und Freiheit zusammenstimmt. So tritt der Ueberzeugung die Zustimmung hinzu. Dieses ist der Gipfel der menschlichen Erkenntniß, welche eben deswegen nach ihrem Standpunkte und Vermögen als absolut bezeichnet werden muß. Diese Erkenntniß des Geistes, welcher auch in die Tiefen der Gottheit dringt, ist mithin nach dem Vermögen absolut, nach dem Standpunkte am rechten Platze, aber ohne daß sie darum mit ihrer Realisation im Einzelnen fertig wird. Sondern es sind uns gegeben die Erstlinge des Geistes, die wir auch empfangen haben, ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος, (Röm. 8, 23.). Aber das Letzte ist die Absolutheit der Erkenntniß, welche

mehr als Ueberzeugung ist, weil sie der Ueberzeugung, als der Autorität, in der Form der Freiheit zustimmt. Und dies ist nirgends so bezeichnend und im Gegensatze zu einseitiger Ueberzeugung so umfassend ausgedrückt, als in den Worten: „Der Geist giebt Zeugniß unserm Geiste, daß wir Gottes Kinder sind.“ Noch bestimmter ist der Urtext: αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν. (Röm. 8, 16.) Das Mitzeugniß ist die Form der Erkenntniß: der Inhalt ist die Gemeinschaft der Kreatur mit Gott, die Kindschaft: folglich ist der Inhalt mit der Form identisch.

So geschieht es, daß mehr und mehr Verstand und Wille in der Vernunft, Nothwendigkeit und Freiheit in der Vermittelung beider, daß Gefühl, Wille und Verstand, daß Herz, Seele nnd Gemüth, καρδία, ψυχὴ, διάνοια, im Herzen, als im Mittelpunkte, zusammenkommen, und alle Kräfte des dreifaltigen Geistes im Denken des dreieinigen Gottes wie Strahlen Eines Lichtes im Spiegel speculativ sich abspiegeln. (Marc. 12, 30.)

Hiermit löset sich der anfängliche Unterschied zwischen den Geistesthätigkeiten selbst, welcher nur die Thätigkeit des Geistes betrifft, es löset sich namentlich auch der Unterschied zwischen dem Willen und der Erkenntniß in dem Denken, welchem beide Seiten angehören. Der Wille erweiset sich anfänglich als sich, seinen Inhalt und Gegenstand selbst bestimmend, hiermit als frei: das Erkenntniß-Vermögen findet sich dagegen von seinem Inhalte oder Gegenstande, als von einem andern, bestimmt, hiermit unfrei. Zuletzt offenbart und berichtigt sich aber das Verhältniß des endlichen Geistes zu dem, was außer ihm ist, als das Verhältniß des Geistes zum Geiste, so daß der endliche Geist zwar von dem Geiste, als dem absoluten, bestimmt wird, mithin abhängig ist, diese Bestimmtheit aber für ihn in so fern die wahre Freiheit enthält, als es der Geist ist, welcher den Geist bestimmt. Es ist kein

Fremder, welcher den Menschen bestimmt und überzeugt, wenn er zum Glauben kommt, — dies ist die Freiheit des Menschen: es ist aber auch nicht der Mensch selbst, sondern Gott, in welchem der endliche Geist seine Bedingung findet, wenn er zur Erkenntniß kommt, — dies ist die Abhängigkeit des Menschen. So stimmet Selbstbestimmung mit dem Bestimmtwerden zusammen: der Mensch bestimmt sich zu dem, wovon er bestimmt wird. So ist die Freiheit mit der Abhängigkeit Eins: so ist auch die Erkenntniß mit der Liebe Eins: Erkennen und Lieben ist Eins, weil Beides darauf ruht, daß der erkannte und geliebte Gegenstand dem Subjecte nicht allein nicht entgegensteht, sondern auch wesentlich angehört und eignet. Quis enim Te invocat, Domine, nesciens Te?*)

Aus dieser Einheit der unterschiedenen Kräfte des Geistes ergiebt sich zugleich, daß zwar die Entwickelungen derselben, als eben so viele Stufen des Glaubens und der Erkenntniß, nothwendig sind, hingegen der gewaltsame Kampf und Durchbruch der einzelnen Kräfte gegen andere und gegen den Inhalt der Wahrheit selbst erst durch das Zurückbleiben und Zurückdrängen einzelner wesentlicher Bedürfnisse veranlaßt ist, mithin an sich nicht nothwendig ist, sondern unter der Voraussetzung einer stetigen, harmonischen Entwickelung, unter der Bedingung täglicher Erneuerung zu fortgehendem Wachsthum dem Menschen zum großen Theile erspart werden kann, wie sich auch, wo nicht im Menschengeschlechte, doch in einzelnen Individuen, durch die Erfahrung bestätigt. Die Stürme werden um so heftiger, je unreiner die Luft geworden ist.**)

*) Augustini Confess. Lib. I. c. 1.

**) Der Schuld, welche in dem Prozesse der Geistesentwickelung ein Moment des Geistes gegen das andere zurückdrängt, pflegt die andere Schuld, womit das unterdrückte Moment sich emancipirt, isolirt und einseitig überhebt, auf den Fuß nachzufolgen. Aber wie in gesunder, normaler Evolution die erste Schuld vermieden wird, so ist auch, wenn sie dennoch eingetreten ist, die zweite Schuld der Revolution zur Förde-

Nach dem Gesagten sind Glauben und Philosophie nicht allein am Ende, sondern auch, wenn sie sonst an einander halten wollen, auf dem Wege im harmonischen Wechselverhältnisse. Und der Anfang ist, wie wir gesehen haben, ebenfalls derselbe; es ist zwar gegründet, daß die Philosophie Alles a priori entwickelt: aber der Glaube thut ihr auch dieses zuvor. Der Glaube fängt auch mit dem Anfange der Welt an, in den er sich alsbald reflectirt. Dieser Anfang ist nicht das Erste, aber das Erstere, des prius. — Nunc ecce redeo aestuans et anhelans ad fontem tuum. Nemo me prohibeat, hunc bibam et hinc vivam*). —

Auf Grund dieser Vorerinnerungen gilt es gegenwärtig den Versuch, aus dem Ersten das Letzte zu entwickeln, oder, mit anderen Worten, die letzten Dinge aus ihrem Anfange wenigstens in ihren allgemeinsten Umrissen kennen zu lernen, wozu nichts Geringeres gehört, als dieses: die

rung nicht nothwendig, wiewohl sie häufig genug auf die erste folgt, und selten ganz vermieden wird. Es ist aber in der Weltgeschichte ein glänzendes Beispiel, wo auf die Schuld der Hemmung neue Förderung gefolgt ist, ohne der zweiten Schuld zu verfallen: dieses welthistorische Factum ist die Kirchen-Reformation, welche das vielfältig gehemmte und unterdrückte Moment subjectiver Aneignung geltend macht, ohne sich zu emancipiren, ohne sich von dem objectiven Glauben zu trennen, welche sich selbst nicht von dem Verbande, in dem sie als ein fermentum cognitionis et vitae hervortritt, eigenmächtig lossagt, sondern sich ausstoßen lassen muß. Sie wurzelt deshalb wesentlich in der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben an Christum. In der katholischen Kirche wird jetzt immer mehr und mehr anerkannt, daß zur Orthodoxie auch die Orthosophie gehört, es wird darum auch die Wahrheit des Protestantismus in sie aufgenommen: aber dieser Segen des Protestantismus, felicitas, wird am Protestantismus selbst als eine felicitas culpae angesehen, gleich als wäre die Reformation vom Glauben abgefallen, da sie doch weder den Glauben, noch die gegebene Kirchengemeinschaft verlassen hat, auch vom erstern durch keine Macht hat getrennt werden können, während sie von letzterer zu deren Schaden ausgestoßen worden ist.

*) Augustini Confess. XII. c. 10.

Welt, den Menschen, und Gott selbst a priori zu ermitteln. Die Aufgabe ist eben deswegen nicht abstractphilosophisch: es gilt vielmehr den Versuch, den Glauben und den Gedanken schrittweise gegeneinander sich vernehmen zu lassen: darum ist es auch nur ein Versuch, der gemacht werden soll. Die Form, in welcher sich der Versuch, als solcher, bewegen kann, ist die natürliche, in welcher jeder Mensch denkt, spricht, lernt, und außerhalb den Schulstunden auch lehrt. Da fängt man immer wieder von vorn an: so wird sich auch dieser Versuch in lauter Kreisen und Cirkeln ergehen. Das lebendige Denken ist auch kein Buch, das nur Einen Anfang, und nur Ein Ende, und nur Einen Weg gerade aus nimmt, und gleich Alles mitnehmen muß, was sich sonst nachholen ließe. Das Zweite ist, daß sich auch der Gedanke, indem er sich erst versucht, nach dem Leben verhalten wird, das heißt, er wird sich auch den Momenten nicht verschließen, die, nach der Weise des Gesprächs, wie Einfälle, scheinbar zufällig hineintreten, oder unerwartet herauswachsen, wiewohl sie den einfachen Faden der Bewegung, wo nicht unterbrechen, doch verwickeln und verdoppeln. Der Gedanke ist wirklich ein Gespräch, ein Gespräch mit dem Glauben aus dessen reichem Inhalte. So kommt es, daß derselbe von den Thatsachen der Offenbarung nicht auf einmal alles gleichzeitig durchdringen, und nichts ganz durchdringen kann, mithin Vieles, was sich noch nicht genügend erschließt, demohngeachtet aufnehmen und anerkennen muß. Es ist allerdings die Aufgabe, daß der Glaube sich nicht bloß mit Gedanken durchflechte, sondern selbst Gedanke werde, und auf dem Gedanken, als seinem Grunde, ruhe, daß er seinen unmittelbaren Grund nicht anders lege, aber vermittele, doch ohne ihn zu verkümmern. Aber ebendarum geschieht es, daß sich in dem auf dem Gedanken ruhenden Glauben einzelne mehr oder weniger unvermittelte Bestandtheile zeigen, daß Vieles nach wie vor zufällig bleibt, und dunkle Stellen

bildet, ohne darum weniger Geltung zu behaupten. Lauter Aergerniß für manche Schul-Philosophen! Auf der anderen Seite werden sich ernste Theologen verstimmt fühlen, wenn nicht alle Hauptstücke der Eschatologie in dieser Konversation der Philosophie mit dem Glauben zur Sprache kommen. Daß übrigens der Gedanke, ob er gleich selbst nicht zuerst da gewesen ist, demohngeachtet a priori zu denken unternimmt, kann nach dem Gesagten nicht mehr zum Aergerniß gereichen: denn es ist doch nur sein Anfang, der Anfang des endlichen Seyns und Denkens, in den er sich reflectirt. Ein Anfang muß doch gemacht werden, und der Mensch kann den Anfang nirgends anders finden, als im Anfange: in diesen reflectirt sich der Geist nach seinem ganzen Streben zurück, nach seinem Verstande, welcher einer innern Nothwendigkeit folgt, wenn er den Grund sucht, nach seinem Willen, welcher kraft seiner Freiheit den Anfang selbst machen will. Erst aus dem Fortgange kann sich der Anfang rechtfertigen, und der Zusammenhang bewähren, welcher Anfangs nur vorausgesetzt wird. Erst aus dem Zusammenhange bestätigt es sich Schritt für Schritt deutlicher, daß und wie kraft seiner flüssigen Kontinuität aus dem ersten Prius successiv die Werke der Schöpfung, als die Gedanken Gottes in ihrer Entäußerung, erst allgemein, noch logisch und insofern noch formell, und demnächst immer bestimmter und lebendiger sich entwickeln und erfüllen. Mit jedem Schritte, den wir thun, wird uns dieser Zusammenhang immer klarer aufgeschlossen: und je mehr sich dieser Schatz eröffnet, desto reicher entfaltet sich seine Fülle. — Es ist nicht umsonst gesagt: Forschet in der Offenbarung! — Ohne alle Forschung ist weder im Glauben, noch im Denken Leben. Die Forschung setzt den Zusammenhang zwischen dem Subjecte und Objecte sowohl, als zwischen den Gegenständen unter einander voraus, den sie demnächst bestätigt findet. Aus diesem Zusammenhange erklärt sich auch

der Einfluß der Erkenntniß auf den Willen, und des Willens auf die Erkenntniß, und — der Cirkel im Denken, welches überall Anfang und Fortgang findet, und nur zum Ende kommt, um seinen Weg zu neuer Erkenntniß zu wiederholen.

Auf diesem Wege des stetigen Zusammenhanges kommt der Mensch, indem er immer wieder von vorn anfängt, indem er aus seiner Unmittelbarkeit in den Anfang sich reflectirt, zur näheren Einsicht über die Bewandtniß um die Schöpfung, oder Offenbarung Gottes nach Außen, welche einen Anfang hat, mit dem auch der Mensch anfangen muß. Es muß zum Voraus bemerkt werden, daß sie in drei Beziehungen sich dreifach erweiset.

Zuerst nach ihrem ursprünglich wesentlichen Prozesse erstens als die Schöpfung selbst, zweitens als die Entwikkelung und Scheidung, welche Gott selbst aus der Schöpfung durch das Wort zum Werke hervorruft, drittens als die Selbst-Entwickelung, d. h. als die Entwickelung des von Seiten des Schöpfers vollendeten Werkes aus dem Werke selbst, welche jedoch darum sich nicht selbst überlassen werden, sondern von Gott Zufluß empfangen, aber sich selbst nehmen sollte. Hiernächst nach ihrem Werke oder Gegenstande als Leib und Seele, Natur und Geist, Aeußeres und Inneres, welche beide drittens im Menschen zur Einheit sich erheben. Endlich nach ihrer durch einen Zwischenact veränderten Entwickelung nicht blos als Anfang und Fortgang zum Ende, sondern als doppelter Anfang und Fortgang, als die erste und zweite Schöpfung, welche sich demnächst in der Geschichte des Menschen, als des endlichen Geistes, bis zur endlichen Verklärung vermitteln.

Wir verweilen zunächst bei dem Unterschiede zwischen der ersten und zweiten Schöpfung, oder zwischen der Schöpfung und Erlösung; denn um aus der Mitte gründlich in den Anfang zurückzugehen, sind zunächst wenigstens die hervortretenden Mittelstufen zu beachten, welche rückwärts und vorwärts die Aufmerksamkeit in Anspruch neh-

men. Wir kommen nur durch das dritte Kapitel der Genesis in das erste zurück. Zwischen dem Anfange der Welt und dem Fortgange liegt ein gewaltiger Riß und Zerfall, welchen die Schöpfung wieder zu heilen bestimmt ist, die sich hiermit als zweite Schöpfung erweiset, weil sie einen neuen Anfang in Wort und Werk zu neuer Entwickelung erfordert, statt daß sie außerdem als stetige Kontinuation der Schöpfung den Zufluß des Lebens ohne Unterbrechung gewährt hätte; diese zweite Schöpfung erweiset sich mithin als Erlösung, zu welcher sich nach dem Falle die nach ihrer ursprünglichen Selbstbestimmung schöpferisch fortgehende Erhaltung bestimmt. Für die philosophische Vermittelung, für die in stetiger Gliederung sich entwickelnde Erkenntniß des Begriffs ist es wesentlich, erstens den Begriff der Erhaltung mit dem Begriffe der Erlösung, in welchen jener sich stetig übersetzt, in Verbindung — nicht zu setzen, denn die Begriffe befinden sich schon in dieser Verbindung, — sondern beide in dieser ihrer Verbindung zu fassen und zu lassen, zweitens den Begriff der Erhaltung nach dem innersten Wesen der Schöpfung als Kontinuation der Schöpfung zur Einsicht zu bringen. — „Wenn du den Odem wegnimmst, o Herr, so vergehen wir, und werden wieder zu Staub: du lässest aus deinen Odem, so werden wir wieder geschaffen, und du verneuest die Gestalt der Erde.“ Ps. 104, 29. 30. —

Hiernach ist das Erste: die ursprüngliche Schöpfung durch das Wort, womit das Werk da ist, bestimmt zur Entwickelung durch den Menschen, nicht zur Entzweiung, berufen zur Vermittlung und Vermehrung, nicht zur Vermengung und Zersplitterung in die Vielheit. Das Zweite ist, daß dennoch der Zerfall eintritt durch denselbigen Menschen, dem die Regierung anvertraut war. Das Dritte ist die Wiederherstellung, wiederum berufen zur Selbstentwickelung. Der Anfang ist das ursprüngliche Leben: den-

noch folgt der Abfall von der Lebensquelle, der Tod: aus welchem endlich wieder neues Leben hervorgeht.

Solches Alles lehrt die Schrift, nicht allein, daß, sondern wie es geschehen: die Erfahrung bestätigt es; der Wille widerspricht, womit er selbst den Zerfall bekundet, dem er widerspricht: aber er muß sich doch darangeben und geloben, womit er von der Wiederherstellung zeuget; der Verstand widersteht auch seines Theils, womit er nur noch mehr bezeuget, daß durch den Abfall des Willens auch die Erkenntniß verdunkelt ist: aber er wird endlich doch überführt, und erkennet die Wahrheit auf seinem Wege a priori d. h. aus dem Anfange der daseyenden doppelten Schöpfung kraft des potentiell wiederhergestellten Zusammenhanges. Dieser Zusammenhang ist die unerlaßliche Bedingung alles Forschens: er ist zwar zerrissen durch den Menschen, aber auch durch Gott mittelst der zweiten Schöpfung nach der Möglichkeit wiederhergestellt. Auf diese Weise ist es möglich, auch a priori zur Erkenntniß der Sünde und des Todes zu kommen: denn Sünde und Tod sind nach ihrer Möglichkeit nothwendig, d. h. als Negationen, welche zum Begriffe der Freiheit und des Lebens gehören: insofern können sie nach ihrer Möglichkeit, welche negativ nothwendig ist, a priori erkannt werden; es kann aber auch ihr wirkliches Daseyn, welches nicht nothwendig, sondern willkührlich, zufällig durch Schuld eingetreten ist, aus dem prius des Lebens erkannt, und an der Wahrheit, der die Sünde entgegen tritt, entdeckt werden, in so weit als der stetige Zusammenhang, den der Abfall zerrissen hat, dennoch wiederhergestellt ist, in so weit als die Sünde selbst potentiell gebrochen und die letzten Folgen der Sünde und des Todes aufgehoben sind. Die stetige Entwickelung der daseyenden Wahrheit muß nothwendig im stetigen Zusammenhange mit der daseyenden Sünde stehen: diese muß aber auch nothwendig potentiell gebrochen seyn, da sich im

im Fortgange dieser Zusammenhang selbst bestätigt. Es ist wohl zu merken, daß die Sünde selbst zufällig ist, während die Erkenntniß derselben, als philosophisch, nothwendig ist, weil sie aus dem Anfange der Sünde, welcher mit dem Anfange der zweiten Schöpfung zusammenfällt, mithin wirklich a priori, erfahren wird, weil die Erkenntniß der Sünde mit dem Daseyn derselben durch die Erlösung in stetigen Zusammenhang gesetzt worden ist. Nicht die Sünde ist nothwendig, aber die Folgen sind es. Zum erläuternden Beispiele kann nichts so sehr dienen, als die Phänomenologie, d. h. die philosophische Reisebeschreibung des Bewußtseyns durch alle Stationen seiner endlichen Entwickelung: sie führt mehr als einmal, dialectisch und verneinend, in den furchtbarsten Zerfall des Menschen mit sich selbst und mit allem andern, und wiederum, speculativ und bejahend, zur Rettung. Jenes ist die Sünde, dieses ist die erlösende Kraft: beides kommt a priori zu unserer Erkenntniß, nämlich aus dem Keime des Sünde und Erlösung in sich fassenden Daseyns. Ohne die Sünde würde das endliche Bewußtseyn sich ebenso, aber stetiger, entwikkeln, und der Todes-Wehen und Kämpfe überhoben seyn, von welchen auch dem Sünder durch den Glauben die schlimmsten erspart, erleichtert, verkürzt werden. Immer ist es aber die Kraft der zweiten Schöpfung, welche allein in allen Kämpfen den Sieg verleiht. —

Zu der weitern Vermittelung der Thatsachen der Offenbarung, die uns als ebenso viele Lebensfragen antreten, würde eine vollständige Entwickelung nach ihrer dreifachen Triplicität gehören. Das Wichtigste ist aber, woran sich auch das Andere anschließen kann, — daß die Schöpfung in ihrer doppelten Zwiefältigkeit, nach Natur und Geist, nach ihrem Anfange und Fortgange, wodurch auch die Unterbrechung überwunden wird, immer mehr und mehr, immer näher und bestimmter zum Bewußtseyn gebracht werde. Hier erhält die Philosophie von Schritt

zu Schritt willkommene Veranlassung, ihr Glaubensbekenntniß abzulegen, bald ihr durchdringendes Wissen zu bewähren, bald ihr Nichtwissen zu gestehen, und vor der Wahrheit sich zu beugen, wenn sie auch noch nicht zur Einsicht gekommen ist. Andererseits erhält der Glaube Veranlassung, der Philosophie den Inhalt vorzuhalten, und gleichzeitig selbst in denselben wirklich einzugehn.

Der Mensch fängt mit der Schöpfung an, weil er selbst geschaffen ist: die Schöpfung ist aber selbst nicht das Erste, aber sie weiset sowohl rückwärts als vorwärts auf das Erste. In jener Beziehung, — nämlich rückwärts, — ist Gott am Anfange der Vorausgesetzte: so erscheint er auch am Anfange sowohl in der Schrift, als im Gedanken, sowohl in der unmittelbaren Offenbarung, als auch in der sogleich mit der ersten Unmittelbarkeit anfangenden Vermittelung. In dieser Beziehung — nämlich vorwärts — wird er mehr und mehr erkannt aus seinem Werke und Worte: er offenbart sich fortgehend immer offenbarer nach seinem Wesen und nach seinem Unterschiede von der Schöpfung.

Gott ist sein eigener Grund und der Grund der Welt: die Schöpfung hingegen ist nicht in sich bedingt, sondern von Gott abhängig, mithin wegen dieses Verhältnisses zu Gott göttlich, aber nicht Gott selbst: sie ist überhaupt nur, sofern und so lange sie in Gott ist. Im Menschen wird sie frei, Geist, aber endlicher Geist: der endliche Geist ist nach seinem eigensten Begriffe bestimmt, selbst zu seyn, sein eigener Mittelpunkt zu seyn, aber im Zusammenhange mit Gott. In dieser Stellung liegt die Höhe und die Gefahr für den Menschen, nämlich die Möglichkeit des Abfalls, aber nicht die Nothwendigkeit, denn die Selbstentwickelung ist auch ohne Abfall möglich. Da der Abfall nach seinem eigensten Verhältnisse zum Begriffe der Freiheit nur möglich ist, d. h., nur negative Geltung haben kann, überhaupt nur als Negation, nur als das,

was nicht seyn soll, eine Bedeutung für die Freiheit hat, so folgt daraus, daß er sich auch nicht verwirklichen kann, und wenn er sich dennoch gegen seinen Begriff zu verwirklichen sucht, in das Gegentheil umschlägt. So geschieht es, daß die Negation, welche vorher an der Freiheit war, um von dieser verneint zu werden, nunmehro die Freiheit negirt. Die Möglichkeit des Abfalls ist nichts anderes, als ein Können, nämlich: auch anders seyn können, als die Bestimmung ist: indem dieses Mögliche aus dieser Sphäre, die ihm allein eignet, heraustritt und wirklich werden will, wird es sein Gegentheil: das Gegentheil des Möglichen, des Könnens, ist Nicht anders seyn können, Knechtschaft: das Gegentheil des Wirklichen ist Unwirklichkeit, gar nicht mehr seyn, Tod. Der Abfall von Gott ist Abfall von Freiheit und Leben, Sünde und Tod, Tod der Seele und des Leibes: mit der Seele ist auch der Leib, mit dem Menschen ist auch die Natur dem Tode verfallen: das endliche Seyn, Denken und Wollen erlischt, wenn es von dem wirklichen, absoluten Seyn, Denken und Wollen sich abkehrt.

Der endliche Geist hat zunächst den Widerspruch an ihm selbst, bestimmt zu seyn, und doch zur Selbstbestimmung bestimmt zu seyn. Dieser Widerspruch löset sich, wenn der endliche Geist sein Selbst nicht von seinem Ursprunge ablöset, sondern aus ihm entwickelt, selbst entwickelt ohne sich zu trennen. Diese Trennung, diese Abstraction und der daraus hervorgehende Gegensatz ist selbst die erste Unwahrheit. Aber die Versuchung dazu liegt in dem unmittelbaren Anfange: darum hat der endliche Geist zunächst die Möglichkeit an ihm, seiner Bestimmung zur Selbstentwickelung aus Gott, hiemit seinem Wesen zu widersprechen, aber er hat diese Möglichkeit nur als Negation an ihm; das Wesen dieser Negation ist, nicht zu seyn, sich zu negiren. Es liegt aber nach Obigem zugleich die Gefahr in ihr, statt sich zu negiren, das zu negiren, an dem sie

die Negation ist, der Bestimmung des Geistes wirklich zu widersprechen, und von ihm selbst abzufallen, sich selbst entwickeln zu wollen ohne die Bedingung dieser Selbstentwikkelung, ohne Gott, und unmittelbar Gott gleich seyn zu wollen.

Jene Möglichkeit ist die gefährliche Spitze in dem Menschenwesen, das Spitzigste und Listigste: indem sie sich verkehrt, verkehrt sie den Menschen: sie verkehrt sich, indem sie statt nicht zu seyn in's Daseyn tritt und dem Menschen selbst entgegentritt. Ihre List und ihre Macht liegt in der Wahrheit: Eritis sicut Deus (I. Joh. 3, 2.), welche sie verkehrt: sie wendet sich damit zuerst an die empfängliche Seite des Menschen, denn im Endlichen ist immer Empfangen der Anfang. So ist der Mensch gefallen: er ist gefallen an der List, welche sich an der Wahrheit verirrt: die Wahrheit ist, daß der Mensch selbst seyn, sich selbst fühlen, sich selbst entwickeln, sich außer Gott zu Gott entwickeln soll. Diese Wahrheit wird zur List, zur Versuchung, indem sie den Nachsatz wegläßt, die Bedingung stetiger Kontinuität nicht hinzufügt. Diese List ist es auch noch heut zu Tage, welche dem Menschen den Sündenfall als die nothwendige Bedingung freier Selbstentwickelung vorspiegelt: sie ist es, die ihn so bethört, daß er den Unterschied zwischen dem stetigen und abstrakten Gegensatze des Menschen zu Gott, zwischen normaler und abstrakter Emancipation, so schwer zu fassen vermag.

Der Mensch, als der endliche Geist, steht wirklich im Gegensatze zu Gott: darin liegt die andere Seite der Versuchung, daran ist er gefallen vom Anfange an: aber er mußte nicht fallen, denn der wirkliche Gegensatz schließt die Beziehung nicht aus, sondern ein.

Nun war es aber geschehen: die Abkehr ist wirklich eingetreten: so lehrt das Wort Gottes. Wir erkennen auch die historische Wahrheit hinterdrein an ihren Nach-

wehen und Folgen, weil diese nicht ganz eingetreten sind. Wären die Folgen ganz eingetreten, wäre ihnen nicht gewehret worden durch die Erlösung, so wäre Natur und Mensch selbst nicht mehr, und mit dem Seyn auch alles Erkennen und Wollen abgeschnitten. „Die Güte des Herrn ist es, daß wir nicht gar aus sind, denn Seine Barmherzigkeit hat noch kein Ende."

Die Erlösung ist wesentlich dieses, daß die einerseits unterbrochene Kontinuation der Schöpfung andererseits doch kontinuirt und der abgebrochene Faden der Erhaltung doch wieder angeknüpft wird. Der Anfang dieser zweiten Schöpfung wird als Verheißung bezeichnet, wie auch der Anfang der ersten Schöpfung das Wort ist: die Verheißung ist aber eine That, wie das Wort: dem Worte folgt das Werk: das Werk besteht darin, daß sich der Schöpfer, als Erlöser, als ein neuer Lebenskeim in den Menschen wirklich einsenkt, um ihn dem Tode zu entreißen. Dem Werke folgt die Entwickelung. Das Weitere ist, daß diese Acte der Offenbarung in der Form der Zeit gefaßt werden: wie der Anfang der Schöpfung der Anfang der endlichen Zeit ist, so gehört nothwendig auch der Anfang der Erlösung der Zeit an, da er ein Act in der Schöpfung ist, er ist wesentlich historisch, wie sein Fortgang und wie sein Vorgang, nämlich der Sündenfall. Aber wie alle Geschichte einen mythischen Anfang hat, d. h. in Thatsachen beginnt, zu denen uns nichts als die nähere Bestimmung des Zeitmoments und der Oertlichkeit zu fehlen pflegt, so liegen auch hier die ersten Thatsachen so weit zurück, daß Ort und Jahreszahl fehlt, während andere konkrete Verhältnisse überliefert sind, an deren thatsächlicher und historischer Wahrheit kein vernünftiger Zweifel aufkommen kann.

Die weitere Entwickelung dieses neuen Lebenskeims zur vollkommenen Erlösung ist die Geschichte oder die

Erziehung des Menschengeschlechts, d. h. die endliche, zeitliche Führung jedes einzelnen Menschen und des gesammten Menschengeschlechts, dem der Keim der Erlösung zum neuen Leben eingepflanzt ist. Eine solche geschichtliche Entwickelung war auch für die erste Schöpfung bestimmt und zwar durch immer fortquellenden Zufluß aus Gott, ohne Unterbrechung, ohne Abweichung, mithin auch ohne Todes-Wehen. Diese Todes-Schauer sind der Entwickelung nach dem Falle nicht zu ersparen gewesen, und als dessen Nachwehen zurückgeblieben, weil die Erlösung nicht eine neue Schöpfung ist nach der ersten durch den Tod verlorenen, sondern die Erneuerung der alten, die Reinigung der verderbten Kreatur; sie konnte auch nur potentiell seyn, d. h. es konnte durch die neue Schöpfung nur das Vermögen dazu verliehen werden, weil der Mensch nach seiner ebenbildlichen Bestimmung zur Selbstentwickelung berufen ist, aber zur Selbstentwickelung in Gott. Darum ist nach einer alten Unterscheidung zwar die Natur des Menschen durch die Sünde verderbt, Erbsünde: aber die Substanz ist gerettet. Dies ist der Kern der christlichen Anthropologie, der Faden, welcher aus dem Labyrinthe Flacianischer und Pelagianischer Verirrungen sicher herausleitet. **Inhorresco, Deus, in quantum dissimilis, inardesco, in quantum similis sum Verbo Tuo et Filio Tuo, in quo sum creatus.***) — So ist auch der Tod in die Welt gekommen durch die Sünde und mit der Sünde, und ist auch in der Welt geblieben bis zur Stunde; so doch, daß ihm der neue Lebenskeim von Schritt zu Schritt brechen kann. Der Tod hat wohl mit seinen Wehen und Schrecken Gewalt über den Menschen, aber ohne es gar ausmachen zu können: und jenen Wehen und Schrecken ist auch der Mensch um so weniger unterworfen, je mehr er der Erlösung in sich Wachsthum verstattet zur Reinigung

*) Augustini Confess. Lib. XI. c. 9.

des Herzens, zur Stärkung des Willens, zur Erleuchtung der Erkenntniß.

Eigentlich ist der Tod, d. h. der Tod an sich, als die Negation, zu jeder Entwickelung wesentlich. Anders ist aber der Tod, welcher der Sold der Sünde ist, der Tod mit seinen Schrecken und Schmerzen, mit seiner Nacht und Verzweiflung. Dieser Tod ist es, welchen die Erlösung zu überwinden bestimmt ist; darum erweiset er sich an uns, nicht blos als das Zeichen des Falles, sondern zugleich als ein Weckungs-Mittel zum Leben: und wie überhaupt die Folge der Sünde in der Reichsverwaltung Gottes zum Besten dienen muß, so weckt auch der Tod durch seine Schrecken zum Leben, Ps. 90, 12, womit er sich als der Tod herstellt, welcher wesentlich ist, als die Negation, die sich selbst negirt.

In der Entwickelung dieses Erlösungskeims besteht die menschliche Erziehung, in dieser die Geschichte des Menschengeschlechts. Aber die Geschichte beginnt schon mit der ersten Schöpfung, nur daß sie durch den Fall unterbrochen worden ist: ihre Fortsetzung beginnt mit der zweiten Schöpfung, welche zum Anfange nach dem Vermögen das wirklich schon giebt, was sie verheißt. Hierdurch wird erst die Geschichte zur Entwickelung und Erziehung, mittelst welcher jeder Mensch und das gesammte Geschlecht die Erlösung im Verhältnisse zu Gott erfahren, im Verhältnisse zu sich selbst sich aneignen, im Verhältnisse zu seines Gleichen mittheilen, im Verhältnisse zur Natur üben soll. In Beziehung auf die Natur ist es sein Amt, selbst erlöset zu erlösen, zu heilen und zu fördern: in Beziehung auf seines Gleichen ist die Aufgabe Gemeinschaft: in Beziehung auf sich Erleuchtung und Reinigung: in Beziehung auf Gott das Aufsehen. So gliedert sich die gesammte Geschichte des Menschengeschlechts nach ihren Gegenständen und Aufgaben: sie zerfällt zugleich nach der Zeit wiederum in zwei Theile: denn der

Mittel- und Brennpunkt der successiven Entwickelung ist die Erfüllung der Verheißung, nämlich die endliche Erfüllung, welche die Geschichte selbst nicht endet, sondern die beiden Hälften derselben bildet und scheidet: vor ihr liegt die erste Hälfte, nach ihr folgt die zweite Hälfte: jene ist abgelaufen, diese dauert fort. Die Erfüllung der Verheißung selbst, welche den Mittelpunkt bildet, ist näher die endliche Erfüllung der verheißenen Erlösung durch die individuelle, historische Erscheinung des Erlösers, welcher aus der Mitte der Gottheit in die Mitte des menschlichen Wesens herabgestiegen ist, als ein endlicher Mensch. Weil hiermit der Erlöser nur als Einzelner und in einem einzelnen Zeitmomente erscheint, so ist diese Erfüllung der Verheißung erst die endliche: weil diese Erscheinung nur die endliche Erfüllung der Verheißung ist, so ist sie noch nicht das Ende der endlichen Geschichte. Es fehlet noch zur vollkommenen Erfüllung, daß sie angenommen wird. Es ist nun zwar die Erlösung vollbracht durch den Gott-Menschen, es ist nunmehro den Menschen durch den Sohn Gottes die Kraft und Macht, die Fähigkeit erworben, Kinder Gottes zu werden, so daß, wie der Sohn Gottes die Menschheit angezogen hat um sich den Menschen persönlich und durchdringlich mitzutheilen, nunmehro auch die Menschen, von ihrem Falle erlöset, die Kindschaft Gottes anziehen, und doch Menschen bleiben, wie Christus Gott bleibt. Aber weil den Menschen nach ihrer eigensten Bestimmung, nach dem Wesen des Geistes, welches die Freiheit ist, nur die Kraft dazu, jedoch nicht einfürallemal, sondern im fortgehenden Zuflusse, mitgetheilt werden konnte, ebendarum ist auch die Erlösung zwar von Gott vollbracht, aber für den Menschen nur potentiell erfüllt. Es gehört dazu, daß er sie auch annimmt, es gehört dazu, daß sie das gesammte Menschengeschlecht annimmt, ehe die endliche Geschichte desselben zu Ende geht.

„Das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen er-

leuchtet, ist in die Welt gekommen: es war in der Welt, und die Welt ist durch dasselbige gemacht: und die Welt kannte es nicht. Er kam in sein Eigenthum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf. Wie viele ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden, die an seinen Namen glauben." Joh. 1, 9 — 12.

In diesen Worten ist dem Sohne Gottes die erste und zweite Schöpfung zugeschrieben, die Erscheinung im Fleische verkündigt, deren Wirkung genannt, aber auch von der Annahme bedingt, wodurch die Gnade Gottes, welcher den gefallenen Menschen nach seiner potentiellen Erlösung wieder so hoch stellt, ihren höchsten Gipfel erreicht.

Erst durch diese göttliche Erfüllung der Verheißung ist der gestörte Zusammenhang potentiell vollkommen wieder hergestellt, nämlich die Gemeinschaft mit Gott, die Gemeinschaft, der Glieder der Schöpfung untereinander, die Kontinuität aller einzelner Thaten der Geschichte in ihrer Aufeinanderfolge: erst hierdurch ist die Möglichkeit des Glaubens und Denkens vollkommen vermittelt: erst hierdurch hat der endliche Geist die potentielle Macht erhalten, den Zusammenhang seiner Geschichte a priori zu erforschen, d. h. von dem ersten gegebenen, zunächst noch einzelnen Momente, als von einem Keime, auszugehen, um daraus das Weitere zu entwickeln, weil dieses Weitere mit seinem Anfange in dem Verhältnisse der Kontinuität sich befindet. So erweiset sich die Geschichte als Tradition, Ueberlieferung: die Philosophie als Folgerung; der Unterschied ist nur, daß jene Alles als geschehen, diese als im Gedanken wieder geschehend faßt: die gemeinsame Quelle ist überall die Offenbarung, das Medium Kontinuität. So wächst auch der Baum a priori, nämlich aus dem keimenden Senfkorn, aber — unter der Voraussetzung, daß der Kern mit Luft, Wasser, Erde und Feuer in Verbindung bleibt, denn im Vacuum muß er verkommen. Das Prius des Baumes

ist der Kern: aber der Kern ist selbst nicht das Prius an sich, sondern gegeben, die Frucht eines andern Baumes, der zuletzt auf die Schöpfung und den Schöpfer weiset.*)

Nach dem Gesagten ist durch die Menschwerdung Gottes in einem einzelnen Individuum, durch dessen Leben, Leiden, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt die Erlösung potentiell vollkommen erfüllt: diese Thatsache ist daher die Mitte der Geschichte: sie ist nur als endliche, zeitliche, historische Erscheinung dem Begriffe der Menschwerdung adäquat. Die letzte Erlösung ist hingegen das Ende der Geschichte, als einer endlichen, d. h. als einer durch Raum und Zeit in einzelnen Thatsachen getrennten. Die letzte Erfüllung ist vollkommene Kontinuität: das Ende der Zeit ist stetige Zeit, Einheit aller Dimensionen der Zeit und des Raumes. Eben darum liegt es auch in dem Wesen des endlichen Geistes, die wahre Zeit oder die Ewigkeit zu vergegenwärtigen und zu anticipiren, weil sie potentiell schon da ist, weil sie an sich wirklich, und allein wirklich ist. Dieses Verhältniß des Geistes zur Ewigkeit wird ihm aber selbst wieder zur Versuchung und zum Falle, zur Ueberhebung, wenn er darüber die Bedeutung der Zeit, wie sie jetzt ist, verkennt, und die Thaten Gottes in dieser endlichen Zeit als historische Thatsachen leugnet. Wer in diese Stricke fällt, der pflegt wohl zu sagen, daß sich diese endlichen Thaten mit der Unendlichkeit Gottes nicht vertragen, statt gerade in ihnen die thatsächliche Erniedrigung Gottes zu erkennen. Diese endlichen Thatsachen sind eben dem gefallenen endlichen Geiste, und hiermit der Her-

*) Nur aus der Passivität erwächst die wahrhafte Productivität des Menschen: aus dem Schooße des Weibes ist der Mann geboren. — Hiermit ist die Einleitung in der sehr merkwürdigen Schrift: „Philosophie der Geschichte oder über die Tradition. Münster, 1834" zu vergleichen. Wir wünschen dieser inhaltreichen Schrift einen gedeihlichen Fortgang und dem vortrefflichen Verfasser derselben die Kraft dazu, die von Oben kommt.

ablassung Gottes zu dem endlichen Geiste vollkommen angemessen: es ist daher das Verkehrteste, daß, während sich Gott selbst herabläßt, der Mensch, indem er Gott darüber erheben will, sich selbst überhebt. Diese Ueberhebung gehört selbst zu den Nachwehen des Sündenfalles, nämlich unmittelbar ewig sein zu wollen, statt der Succession der Entwickelung sich zu unterwerfen, zu welcher sich der Sohn Gottes selbst erniedrigt hat. Aus dieser sich überhebenden Verwechselung der Zeit und Ewigkeit stammt auch das vulgär gewordene Vorurtheil, welches die Geschichte aller Geschichten kurzweg mit den Worten abfertigt: „Dies ist sinnliche Vorstellung, sinnliche Erscheinung: es liegt wohl eine allgemeine Wahrheit zum Grunde, aber die Erscheinung ist nicht diese Wahrheit selbst, und die Vorstellung ist nicht die allgemeine Idee, sondern eine unadäquate Herabsetzung derselben.“ Darauf ist zu antworten: „der sinnlichen Erscheinung, der sinnlichen Vorstellung liegt nicht eine allgemeine Wahrheit zum Grunde, sondern die Wahrheit des Geistes, welche die Persönlichkeit ist, nicht eine subjective Idee, welche von den einzelnen Subjecten ausgeht, sondern für diese ist die Idee objectiv, weil sie von dem absoluten Subjecte ausgeht. Darum ist auch die sinnliche Erscheinung dieser Wahrheit diese Wahrheit selbst in ihrer Fülle und in der ihrem Zwecke und Begriffe vollkommen angemessenen Weise.“ Es ist wohl zu merken, daß sich in dieser Region, nämlich auf dem natürlichen Boden der Betrachtung, zwei entgegengesetzte Abwege zeigen, welche sich gleichwohl berühren. Rationalistischer Seits wird an einer historischen Thatsache das Wunder oder das Uebernatürliche geleugnet, um hierdurch die damit anscheinlich inkompatible, natürliche und historische Wahrheit zu retten: pantheistischer Seits wird umgekehrt an einer sinnlichen Erscheinung die historische Wahrheit plattweg geleugnet, um die allgemeine Idee zu retten, als wenn diese dadurch verkümmert würde, daß sie, geistig und

persönlich wirklich wie sie ist, sich auch sinnlich und individuell verwirklicht, womit sie doch erst ihren Willen erfüllt. Beiden Abwegen liegt der Mangel speculativer Glaubens-Kraft zum Grunde, näher das Unvermögen, den Widerspruch zwischen Zeit und Ewigkeit zu lösen, wiewohl er gelöset ist kraft der übernatürlichen und doch historischen Thatsachen, womit Gott aus der Ewigkeit in die Zeit sinnlich eingreift. Die Weltweisen fassen es nicht, was Luthers Kinder zum Weihnachtsfeste singen und fassen *); sie können sich's nur natürlich erklären. Aber je mehr wir die Wirklichkeit und Wahrheit des Endlichen und Sinnlichen, der Zeit und der Geschichte verkennen, oder überflügeln, desto mehr verschwindet consequenter Weise der Unterschied zwischen der Gottheit und ihrer Schöpfung. Es thut Noth, daß die immanente Vorstellung im absoluten Begriffe sich Sitz und Stimme erbittet.

Es ist endlich Zeit, daß auch die speculative Philosophie die Scheu vor dem Sinnlichen überwinde, und zur Sache komme, in das Konkrete eingehen lerne.

Es erhellet jetzt immer deutlicher, daß die Geschichte, als solche, d. h. als die Form der Zeit, als endlich, wesentlich das Medium ist, welches die Entwickelung und Erziehung des endlichen Geistes bedingt und vermittelt. Die Geschichte erweiset sich selbst als diese Entwickelung und Erziehung: sie erweiset sich nach der Seite des Subjects, des endlichen Geistes, als Entwikkelung desselben, nach der Seite des absoluten Geistes, des Erziehers und Erlösers, des Gesetzes und des Evangeliums, als Erziehung desselbigen endlichen Geistes. Hierzu ist es daher wesentlich, daß auch der erziehende und erlösende Geist in die Geschichte eintrete. So wichtig daher die historische Thatsächlichkeit der Offenbarung in

*) Vergl. Philalethes. Zwei Gespräche in Beziehung auf das Leben Jesu von Strauß. Leipzig, 1836. S. 24.

der Zeit, so wesentlich das Wunder ist, womit die Ewigkeit in die endliche Zeit, die übernatürlichen Kräfte in die natürliche Welt wirksam eingreifen, eben so wichtig ist auch die historische, urkundliche Rechtfertigung der thatsächlichen Wahrheit gegen das die geschichtliche Wahrheit verneinende natürliche Bewußtsein. Die Geschichte und die Urkunde der Geschichte ist daher nicht allein die Basis des Glaubens, sondern auch die wesentliche Grundlage der Theologie; von dieser Grundlage kann auch die speculative Wissenschaft nicht abstrahiren. Das Weitere ist aber, daß der Glaube und die Theologie so wenig als die Philosophie bei dem historischen Factum und bei der historischen Apologie stehen bleiben können: das Letzte ist, daß die Geschichte nach ihrer Wahrheit in das Bewußtsein des Geistes übergeht, und dieses wieder aus ihm selbst von der Wahrheit der Geschichte zeugt. Dieses ist die Wahrheit des frevelnden Irrthums, welcher in seiner Verzweiflung fragt und antwortet:

> Das Pergament ist das der heil'ge Bronnen,
> Woraus ein Trunk den Durst auf ewig stillt?
> Erquickung hast du nicht gewonnen,
> Wenn sie dir nicht aus eigner Seele quillt.

Nach dem Gesagten bestimmt sich aus der Bedeutung und Wirksamkeit der potentiell vollbrachten Erlösung näher, das Verhältniß des endlichen Geistes zum absoluten, der Zeit zur Ewigkeit, als potentielle Kontinuität, und hiermit der Unterschied dieses Verhältnisses in der endlichen Zeit und in der Ewigkeit. Das letzte Ziel ist, daß wir Gott sehen werden, wie Er ist. Gott ist schon da, denn Er ist von Ewigkeit zu Ewigkeit. Er ist auch in der endlichen Zeit für uns da: der endliche Geist stehet schon hier in Gemeinschaft mit Gott, das Verhältniß zu Gott ist nach dem Vermögen schon vollkommen gegeben, thatsächlich angefangen, es realisirt sich im Glauben und in der Hoffnung, in der Liebe und in der Erkenntniß, welche mehr und mehr

alle Kräfte des Geistes ergreift, den Verstand willig, den Willen vernünftig macht, die Vernunft erleuchtet, das Herz heiligt. Aber diese Erkenntniß Gottes, deren Wirkungen aus ihrem Objecte auf das Subject übergehen, unterscheidet sich dennoch von dem künftigen Schauen Gottes, dessen endlicher Anfang jene ist. Der Erkenntniß fehlt nicht die Kontinuität, denn das Denken ist als speculativ nicht blos discursiv, aber die Vollendung der Kontinuität, welche das Schauen ist: nicht die potentielle Aufhebung des Raumes und der Zeit, sondern die Realisation dieser Aufhebung in ihrem doppelten Sinn.

Diese Unterscheidung ist so wichtig, daß wir sie durch Beispiele zu veranschaulichen suchen. So fehlt z. B. dem Menschen mitten in seinem Leben nicht die Scheidung zwischen Seele und Leib, Ich und Nicht-Ich, zwischen dem Innern und Aeußern, sondern die Vollbringung und Vollendung dieser Scheidung, welche der Tod ist *). So sind wir in Folge der Thatsache der Erlösung schon jetzt erlöset, frei, gerechtfertigt durch den Glauben, persönlich, unsterblich, aber potentiell, und in dem ersten Anfange der Realisation. So sind die Väter auch vor Christo, d. h. vor seiner Erscheinung im Fleische gesegnet gewesen durch die Verheißung, deren Fortgang und künftige Erfüllung. So sind wir arm, und doch reich.

Diese Erkenntniß Gottes, welche dem künftigen Schauen voraus geht, steht zu diesem in dem Verhältnisse des wirklichen Anfanges zur Vollendung, oder des actus zum actus entitativus. Die absolute Erkenntniß kann daher überhaupt als die präsente Zukunft des Schauens, oder als das gegenwärtige Schauenwerden gefaßt werden. Hiermit ist schon gesagt, daß sich dazu eben sowohl der Glaube aus der objectiven Offenbarung entwickelt, als die Philosophie, welche selbst nur in der fortschreitenden Vermittelung der Offenbarung besteht. Zu-

*) Die siebenfältige Osterfrage. 1836. S. 30.

erst wird Gott nur vorausgesetzt: wir erkennen ihn noch nicht nach seinem Wesen an sich, sondern nach seiner Entäußerung in der Schöpfung, nach seiner Offenbarung ad extra. Nach seiner Immanenz bleibt er uns dagegen zunächst der Unbekannte, hiermit der Unbestimmte, der Unbedingte im negativen Sinne des Wortes. Als derselbige offenbart er sich demnächst in der positiven Bedeutung: als der Unbekannte, weil er nicht anders als durch sich selbst dem Menschen bekannt wird und nur successiv immer mehr bekannt wird, als der Unbestimmte und Unbedingte, weil er nicht anders als durch sich selbst bestimmt und bedingt wird. So offenbart Er sich kraft seiner absoluten Selbstbestimmnng als dreieinig innerhalb seiner selbst, als der sich bestimmende, der durch sich selbst bestimmte, und der von jener Bestimmung und dieser Bestimmtheit wieder ausgehende, in jeder Hypostase ganz er selbst, und doch verschieden, Einer in drei Personen.

Durch diese Erkenntniß Gottes erkennen wir auch, wie der Mensch zunächst durch das Wort von Gott zum Geiste geschaffen ist, und wie den Menschen, als den Kindern Gottes, der Sohn Gottes am nächsten steht, welcher durch Gott, als durch sich selbst, gesetzt ist, so wie der Mensch durch Gott, also nicht durch sich selbst, gesetzt ist. Die Schöpfung überhaupt ist das endliche Wort Gottes, geschaffen durch das absolute Wort Gottes: der Mensch ist der endliche Sohn Gottes, geschaffen durch den absoluten Sohn Gottes von dem Vater zum Geiste, in welchem er endlicher Geist ist.

Es ist wichtig, diese Verhältnisse scharf zu scheiden und fleißig zu verbinden, um sie nicht zu vermischen und zu verwechseln; aus dieser Verwechslung ist schon viel Verwirrung hervorgegangen: der Schlüssel zur Verständigung ist in dem Ersten Kapitel des Evangeliums Johannis enthalten. So ist Christus, der Sohn Gottes, zunächst das urbildliche Vorbild der Schöpfung und des

Menschen insbesondere, der Urmensch, nach dessen Bilde der Mensch geschaffen ist, Adam kadmon, אדם קדמון: dieser Urmensch ist wieder von Ewigkeit der Vermittler zwischen Gott und Mensch, der Uebergang des Zuflusses, die Bedingung der Gemeinschaft von Anfang und der Wiederherstellung nach dem Falle: darum hat dieser Urmensch nach dem Falle zur Erlösung jedem Menschen sich eingesenket, um von der Menschheit selbst als Mensch ausgeboren zu werden, — wer ermißt diese Wunder der Gnade, daß Gott den Menschen selbst als das Werkzeug seiner Erlösung braucht, dem Menschen selbst sich übergiebt, und aus dem Schoße des Menschengeschlechts als dessen Erlöser hervorgeht! Darum ist auch dieser Vor-Adam zugleich der letzte Adam, ὁ ἔσχατος Ἀδάμ, (1. Cor. 15, 45.) gegen welchen der erste Mensch nur ein Schatten des Zukünftigen ist, τύπος τοῦ μέλλοντος (Röm. 5, 14.). Als dieser Urmensch ist er auch in das Fleisch des gefallenen Menschen gekommen zur Bereitung der Gemeinschaft: hierzu gehört aber, als zu seiner Erniedrigung, daß er endlich, historisch, in einem einzelnen Individuum Mensch geworden ist, und dieser Erscheinung auch wirklich die Fülle der Gottheit innegewohnt hat. Die Menschheit Gottes in Christo wäre nicht wirklich und nicht wirksam, sondern eine leere und unfruchtbare Idee, wenn ihr nicht eben sowohl die Persönlichkeit Gottes im Sohne vorausgehet, als inne wohnet, und über sie hinausgeht *).

Hier erklärt sich auch der fleischliche Irrthum des Pantheismus, welcher dem Menschen oder wenigstens dem Menschengeschlechte die Gottheit und Ewigkeit vindiciren will. Dieser Irrthum erklärt sich aus der Wahrheit, die er verkehrt. Die Wahrheit ist die Urmenschheit Gottes in seinem Sohne, nach deren Bilde der Mensch geschaffen ist: der widerwärtige Irrthum liegt in der trüben, schlaffen Ver-

*) „Hegel und seine Zeit." S. 103. Anm. — Aphorismen über Nicht-Wissen und absolutes Wissen ꝛc. S. 100.

Verwechslung dieser Urmenschheit mit dem endlichen Geiste des geschaffenen Menschengeschlechtes. Die Menschheit ist ewig, als Urmenschheit, dies ist die Wahrheit geoffenbaret im Sohne Gottes: aber das Menschen-Geschlecht im Allgemeinen ist so wenig, als der Einzelne, ewig, sondern geschaffen.

Je strenger wir unterscheiden lernen, desto sicherer lernen wir verbinden, und auf dem Wege der Entwickelung immer mehr Gott erkennen, wie er ist, und werden gewürdigt, mehr und mehr über den Zusammenhang seines Rathschlusses Einsicht zu gewinnen: aber stückweise, wie der Apostel sagt, in einzelnen Skizzen und Momenten: zwar nicht blos discursiv, aber doch nicht bis in das Einzelne vollständig, denn die Kontinuität ist noch nicht vollendet. Es ist uns noch vieles zufällig und unverständlich, es fehlt auch in der Sonne nicht an dunkeln Flecken, die aber doch im Ganzen die Kontinuität nicht abschneiden, indem sich diese auch in entfernteren größeren Uebergängen ohne Sprung wieder herstellt: wiewohl Anderen, welche diese Uebergänge noch nicht kennen und noch durch zu viel Dunkel gehalten sind, in dem Gedanken, welcher der Offenbarung folgt, Vieles assertorisch, desultorisch, aphoristisch erscheint, was doch schon vorbereitet ist und dem Vorausgegangenen wie dem Folgenden in concreter Entwickelung sich anreiht. Solchen scheint dann gelegentlich ein Bibelspruch in der stetigen Gedankenbewegung impertinent und nicht zur Sache gehörig, weil sie den Zusammenhang nicht erkennen.

Es thut Noth, auf diese Unvollständigkeit der speculativen Erkenntniß eben so aufmerksam zu machen, als auf die absolute Höhe derselben. So ist uns in der absoluten Erkenntniß der Grund derselben im Allgemeinen erschlossen und zu weiterer Entwickelung im Einzelnen anvertraut: aber alles Besondere erschließt sich doch nicht. Die Erkenntniß zeuget von der Liebe, mit der sie Eins

ist, und weiß ihren guten Grund: aber sie kann nicht von allen speciellen Bezügen der Liebe bis in's Einzelne Rechenschaft geben: sie würde sich lächerlich machen, wenn sie sich bis in's Einzelne über den zureichenden Grund rechtfertigen, und die geheimen Wunder jeder Regung natürlich oder psychologisch erklären wollte. Es ist nur hinzuzusetzen, daß uns auch in vielen Beziehungen die volle Erkenntniß nicht frommt. Das Bewußtsein der Demuth bringt uns um die Demuth, ja die Demuth steht für uns mit dem Bewußtsein derselben in Widerspruch: das Bewußtsein guter Werke ist uns schädlich, ja es muß sich sogleich verneinen, um nicht zur Unwahrheit zu werden: das vorausgehende Bewußtsein des zureichenden Grundes, warum wir — lachen und weinen, wäre eine lächerliche Ueberhebung über die noch dunkle Leiblichkeit der Natur, der wir angehören, bis sich — Leib und Seele im Geiste verklären. Daher kommt es, daß dem Gesichtskreise des Menschen ein dunkler Hintergrund, als Folie, nicht fehlen darf: der Mensch kann des Schattens nicht entrathen: oft muß ein Helldunkel die Stelle des Farbenlichtes vertreten. Es fehlte uns etwas, wenn uns dieser Mangel mangelte, der uns als Fülle gilt. Wie unglücklich ist der Mensch, der diesseits seinen Schatten verliert! aber jenseits ist kein Schatten.

> Ora, se innanzi a me nulla s'adombra,
> Non ti maravigliar più che de' cieli,
> Che l'uno all' altro raggio non ingombra *).

Wehe denen, die satt und fertig sind; wohl denen, die hungern und dürsten!

So bleibt auch in der absoluten Erkenntniß allenthalben ein Dunkel zurück über die einzelnen Kombinationen, die sie zufällig nennen muß: die Kabbala entdeckt Wunder über Wunder, aber die Philosophie kann sie nicht deuten: das tägliche Leben ist wie die Geschichte mit Zufälligkeiten erfüllt, die keine Forschung löset. Zu diesem

*) Dante Alighieri. Purg. III. 28—30.

Nichtwissen des Sichtbaren kommt das Nichtschauen des Unsichtbaren. Denn es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden: wir wissen aber, wenn es erscheinen wird, daß wir Ihm gleich sein werden: denn wir werden Ihn sehen wie Er ist. Das Ende ist noch nicht gekommen, aber das Letzte wird sein das Schauen Gottes, daß wir den Dreieinigen sehen, wie Er ist, und in Ihm begriffen, von ihm ergriffen und durchdrungen, ihn auch stetig vor Augen haben, da dann Alles offenbar wird werden. Dann wird auch erst der Mensch sich selbst und seinen Nächsten sehen und erkennen, wie Jeder ist. Was wir jetzt erkennen, ist nur eine Anticipation, ein Vorschmack der ewigen Wahrheit in ihrer Kontinuität, ein präsenter Genuß der Kräfte der zukünftigen Welt, die wir eben nur nach ihrer Kraft, nach ihrem Vermögen in der Gegenwart erfahren. So ist die Naturschönheit, an der wir uns erquicken, nur ein matter, durch den Fall verdunkelter und geschwächter Abglanz der ewigen Herrlichkeit *). Wenn jetzt der menschliche Geist, auch in seiner Richtung nach seiner Bestimmung, nicht gleichmäßig sich entwickelt, wenn immer eine Seite hinter der andern zurückbleibt, wenn Wille, Verstand und das Gesammtgefühl aller Kräfte nicht gleichen Schritt halten zu gleicher Förderung, so ist das Letzte die gleichmäßige Durchdringung aller Kräfte, die im Herzen ihren Mittelpunkt haben, da sie aus- und einströmen.

Es ist merkwürdig, daß der Dichter der göttlichen Komödie, welcher in der Erkenntniß Gottes das Schauen der Dreieinigkeit zum Voraus schmeckt, eben so wohl das Nichtwissen, als die absolute Erkenntniß dem Menschen zuschreibt.

So singt er einmal: (Purg. III., 34. f.)

> Matto è chi spera, che nostra ragione
> Possa transcorrer la' infinita via,

*) Cäcilius und Octavius. 1828. S. 82.

Che tiene una sustanzia in tre persone.
State contenti, umana gente, al *quia*: *)
Che se potuto aveste veder tutto,
Mestier non era partorir Maria.

Ein andermal singt er mit demselben Rechte: Parad. IV, 124. flgd.

Jo veggio ben, che giammai non si sazia
Nostro intelletto, se 'l ver non lo illustra,
Di fuor dal qual nessun vero si spazia.
Posasi in esso, come fera in lustra,
Tosto che giunto l'ha: *e giunger puollo*,
Se non, ciascun disio sarebbe frustra.

Wir haben uns bisher, um die Wege des Glaubens und Gedankens zu verfolgen, in mehreren Kreisen von dem endlichen Anfange der Schöpfung bis zu ihrem absoluten Anfange bewegt. Hier hat uns zuerst der doppelte Anfang der Schöpfung und die Verschlingung der ersten Schöpfung mit der Erlösung im Fortgange ihrer Geschichte beschäftigt. Dieser Zusammenhang wird noch heller und reicher herausscheinen, wenn wir bestimmter a priori d. h. von dem Anfange der ersten Schöpfung ausgehen, und nach ihrem Gegenstande ihre zwiefache Entwickelungs-Stufe, als Natur und Geist, welche sich in dem Menschenwesen vereinigen, näher verfolgen, um zu demselben Ziele zu gelangen, welches in dem letzten Verhältnisse der Schöpfung zu Gott besteht. Aber wie in dem Höchsten und Letzten erst das Erste seine vollständige Begründung erlangt, wie Gott am Anfange der Schöpfung, als das Princip des Prius, erst in Gott am Ende zu unserer vollständigeren Erkenntniß gelangt, so ist auch umgekehrt für uns das Letzte nur aus dem Ersten, die Zukunft aus der Gegenwart, die Gegenwart aus der Vergangenheit zu erkennen: das künftige Leben ist nur

*) Unterhaltungen zur Schilderung Göthe'scher Dicht- und Denkweise. Schleusingen 1834. — I. S. 98—100. II. S. 194—157.

aus diesem, und dieses nur aus seinem Anfange zu erklären: dieser Anfang ist aber der Anfang der ersten und zweiten Schöpfung, deren stetiger Fortgang allein zum Ziele führt. Es erweiset sich auch hier die wesentliche Methode des Geistes, sich encyklisch zu bewegen; sein Weg geht nicht in gerader Linie, die erst am Ende das Ziel einmal für allemal erreicht, sondern in fortlaufenden Kreisen, welche immer zu Ende gehen, um zu neuer Bereicherung von vorn anzufangen. So führt der Weg dem Ziele nicht allein näher, sondern er erreicht es auch zum Voraus auf jeder Stufe mit jedem Kreise der Bewegung, um es in neuen Schwingungen immer vollständiger kennen zu lernen. Es ist merkwürdig, daß sich auch nach der heil. Schrift die Schöpfungs-Geschichte sogleich in solchen sich an einander reihenden Kreisen bewegt, woraus in späterer Zeit, nachdem das Verständniß verdunkelt worden war, die Vorstellung verschiedener und verschiedenartiger Urkunden hervorgehen konnte.

Die Erde bewegt sich nicht allein um die Sonne, um ihr Jahr zu vollenden, sondern auch um ihre Axe, um die Tage zu vollenden, aus welchen das Jahr besteht: jede Kugel erreicht ihr Ziel nicht anders, als unter der Bedingung fortlaufender Kreis-Schwingungen.

Anders als encyklisch kann sich auch die Eschatologie nicht bewegen, auf welche der Gedanke eigentlich schon gerichtet ist, wenn er in seinen Grund und Anfang, in sein Prius zurückgeht, denn der Geist ist wesentlich dieses, Erstes und Letztes, oder vielmehr der Weg vom Anfange bis zum Ende zu sein. Die Eschatologie ist jetzt die Frage des Tages, sie gilt als die Probe des Glaubens, als die Lebensfrage der Philosophie, sie ist es auch insofern, als sie eine Frucht ist, aus der man den Baum erkennen mag: aber sie ist auch ebendeswegen vom Baum, der Baum von der Wurzel, die Wurzel vom Kern, der Kern von seinem absoluten Anfange abhängig. Die eigent-

liche Lebensfrage ist daher die Lehre von der Persönlichkeit, in welcher Anfang, Weg und Ende beschlossen ist, ohne welche keine Erkenntniß möglich ist, durch welche erst die Methode des Gedankens ihre Immanenz erhält, ohne die wesentliche Transcendenz zu verlieren. Was in der Sphäre der Natur die Kontinuität ist, das ist in der Sphäre des Geistes die Persönlichkeit: die Persönlichkeit ist die Wahrheit des individuellen Selbstbewußtseins, wie die Kontinuität überhaupt den Widerspruch zwischen dem Ganzen und Einzelnen vermittelt.

Das Erste ist das Vollkommene, das sich selbst setzt in seiner absoluten Persönlichkeit, aber es ist für uns zunächst nur als vorausgesetzt, vorabgesetzt, von ihm selbst vorausgesetzt, es ist nicht von uns vorausgesetzt, sondern uns vorausgesetzt: es ist vor der Zeit, vor der Schöpfung. Aber in der Zeit, in der Schöpfung, welche die successive Entäußerung ist, ist das Nichtsein, das Nichts das Prius: denn das Endliche ist eben dieses, einen Anfang zu haben, wo es noch nicht ist.

Dieses Nichts ist das Prius, aus welchem Gott die Welt hervorrief. Der Fortschritt der Schöpfung geht stufenweise, und zwar dem Anfange gemäß so, daß das Unvollkommene, das für sich allein Unvollkommene, das Erste ist: der Leib geht der Seele, die Seele dem geschaffenen Geiste, das Leben dem Bewußtsein voraus, aber ursprünglich in stetiger Folge. Oder mit anderen Worten: das Bedingende ist der Anfang: der Anfang ist das Vollkommene in sich selbst und gegen Anderes: das Bedingte ist dagegen für sich das Unvollkommene: es beginnt daher an sich mit dem Unvollkommensten um successiv zu werden, mit dem noch Ungeordneten, um sich zu ordnen.

Nach der Genesis hat die Schöpfung Gott, das Wort und den Geist, als die Einheit der Elohim, zur Voraussetzung: in der Schöpfung selbst geht aber das

Unvollkommnere dem Vollkommneren voraus, wie dem Sein das Nichts vorausgeht. Es gehört wesentlich zur Endlichkeit, daß das Endliche nicht ist, ehe es wird, daß es da ist, ehe es für sich ist, daß es unvollkommen anfängt und aus dem Chaos sich entwickelt. Wüst und leer sein ist an sich nicht bös, sondern bös ist, gegen die Bestimmung in diesem Anfange verstocken: Finsterniß ist an sich kein Uebel, sondern dieses ist das Uebel, wenn sie sich nicht zum Lichte entwickelt.

Ueberall erweiset sich die Schöpfung, die erste wie die zweite, im Anfange und Fortgange beider, als Herablassung Gottes, als Erniedrigung und Entäußerung, die mit Nichts beginnt und bis in das Niedrigste herabsteigt. Die Schöpfung ist Mittheilung des Seins und Bewußtseins an das, was noch nicht ist, was nichts ist. Denn außer Gott ist nichts; außer Gott seyn ist Nichtsein, Noch nicht sein, bis Gott selbst in dieses Nichtsein sich entäußert, so daß das Nichts nun doch ist, wird, und zum Dasein und Fürsichsein gelangt, aber außer Gott. Es ist außer Gott, mithin Nicht-Gott, aber es hat seine Bedingung in Gott. Es ist außer Gott, darum kann es sich nur successiv, stetig und werdend, in die Momente auseinander legen, die in Gott Eins sind: es ist nicht Gott, nicht unbedingt, nicht von sich selbst bedingt, aber es hat seine Bedingung in dem Unbedingten. Und unter dieser Bedingung entwickelt sich das geschaffene Sein bis zum Selbstsein, womit aber auch als Möglichkeit die Gefahr eintritt, an der Klippe des Selbst dessen Endlichkeit, nämlich die Bedingung, wovon seine Selbstentwickelung abhängt, zu überschreiten. So ist der Mensch der Gipfel der Schöpfung: aber der Anfang derselben ist die Natur.

Aber woher erfahren wir, daß das Princip der Schöpfung oder der Offenbarung Gott ist, daß das Prius

außer Gott vor der Schöpfung Nichts ist, und daß die Schöpfung stufenweise aus dem niedrigsten Sein bis zum vollkommensten endlichen Sein sich entwickelt hat und sich entwickeln wird? So viel ist gewiß, daß der einzelne Mensch, der es erfährt, nicht selbst dabei gewesen ist: aber — der endliche Gedanke ist dabei gewesen, der entäußerte Gedanke, der sich in der Schöpfung stufenweise entwickelt, ist dabei gewesen, das Nichts und das Sein ist der Anfang dieses Gedankens, aus welchem er sich durch alle Elemente der Schöpfung bis zum Menschen entwickelt und bis zur Vollendung entwickeln wird. Der Gedanke bestehet wesentlich einerseits in der Kontinuität seiner Elemente, wie sie sich in der Schöpfung vorgezeichnet finden, in der stetigen Gliederung seiner Kategorien unter einander, andererseits in seinem stetigen Zusammenhange mit seinem Prinzipe. Dieser Gedanke offenbart sich, d. h. seinen gliedlichen Zusammenhang, an dem einzelnen Subjecte, welches sich selbst mitten in dieser Gliederung befindet, zuerst als der Glaube, in welchem es den empfangenen Zusammenhang sich aneignet und sein erstes Ja dazu sagt. So erklärt sich das große Wort des Hebräerbriefes 11, 3. „Durch den Glauben merken wir,“ erstens, daß die Welt geschaffen ist durch das Wort Gottes, zweitens, daß das Sein der Welt aus dem, was vorher noch nicht äußerlich, noch nicht außer Gott war, geschaffen ist. Wir erfahren beides durch den Zusammenhang, welcher der Gedanke ist, hinterdrein, denn wir selbst sind nicht dabei gewesen; wir erfahren es durch den Zusammenhang, durch die Gemeinschaft mit dem Prinzipe der Schöpfung und mit dem in der Schöpfung selbst niedergelegten Gedanken, wenn wir — sie annehmen, wenn wir uns nicht selbst von dieser Gemeinschaft lossagen. Diese Annahme und Aneignung des in der Schöpfung offenbarten Gedankens ist ein Act des Willens, den wir Glauben nennen, weil er auf dem Vertrauen beruht. So erklärt sich auch die voraus-

gehende Definition des Glaubens, 11, 1. Hiernach ist der Glaube nicht allein die präsente Grundlage dessen, was sein wird, ἐλπιζομένων ὑπόστασις, sondern auch das präsente Zeugniß von dem was gewesen ist, aber wobei wir noch nicht gewesen sind, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων; er ist beides, jene Grundlage der Zukunft, und dieses Zeugniß der Vergangenheit, und zwar beides präsent, vermöge der stetigen Entwickelung des in dem Gedanken der Schöpfung nach allen seinen Elementen schon niedergelegten Inhalts: er ist aber beides dem Subjecte nur insofern, als es will, als es dem immanenten Zuge seiner objectiven Bestimmung durch Selbstbestimmung folgt.

So führt uns der Gedanke, wenn wir glauben, d. h. wenn wir uns seiner Führung treu und gehorsam unterwerfen, bis zum absoluten Anfange zurück und vom endlichen Anfange aus bis zum endlichen Ende, aus der geschichtlichen Vergangenheit durch die Gegenwart bis in die Zukunft, deren Wurzeln und Keime schon da sind. So führt uns zunächst der erste Sonntag der Schöpfung durch alle Entwickelungen derselben bis zum Freitage, wo der entäußerte Gedanke im Menschen zu ihm selbst und im Sabbath zur Ruhe in Gott kommt: und von da durch alle Zerwürfnisse in Folge des neuen Schöpfung-Keimes bis zum Sonntage der Auferstehung Christi, welcher wiederum der immanente Typus des kommenden Sonntags der Auferstehung des Fleisches ist, in dem sich die Schöpfung vollenden wird.

Das Nähere enthält die Genesis, nach welcher in der Schöpfung selbst aus dem Worte Gottes als das erste besondere Werk die Natur in ihren unterschiedenen Sphären und zwar in einer Folge von sechs Tagen sich entwickelt: und der Mensch ersteht als der Schluß vor Abends am sechsten Tage in Einem Momente. Es wird alles bereitet in sechs Tagen durch das Wort Gottes, wie es der Hebräer-Brief wiederholt; und als alles fertig ist,

gehet der Mensch durch das Wort Gottes aus seinen Händen hervor. Aus den Händen Gottes empfängt der Mensch nicht allein sich selbst, sondern auch die Schöpfung, die ihm bereitet war und ihm übergeben wird, als ihm und zu ihm gehörig. So groß ist die Liebe Gottes zu seinem Geschöpfe, daß seine Fürsorge für den Menschen diesem selbst werkthätig vorausgeht. So wird die Schöpfung des Menschen zugleich zu seiner ersten Erbauung, die ihn heilsam demüthigt, indem sie ihn so hoch erhebt. Die Natur war schon bereitet und die Erde gegründet, daß sie der Leib des Menschen würde und seine Wohnung: dem Leibe war schon das Leben verliehen, um das Leben des Menschen vorzubereiten: zuletzt wird der Mensch selbst aus Erde gebildet, durch den Odem Gottes zum unvergänglichen Leben berufen und zum Ebenbilde Gottes, nämlich zum Bewußtsein, zum Geiste erhoben, und hiermit zur Herrschaft über die Natur, zum Innern seines Leibes.

Weil die Schöpfung wesentlich Entäußerung ist, so ist auch in ihr das Erste Aeußeres, nämlich die Natur, der Leib: hier ist das Innere der Natur noch außer der Schöpfung, in Gott, bis der endliche Geist aus ihr hervorgehet durch das Wort. Dieser ist das geschaffene Innere des geschaffenen Aeußern.

Die Geschichte, die wir vernehmen, ist nicht blos ein Inhalt, Gegenstand, oder Stoff für den Gedanken, sondern der Gedanke selbst, dem der subjective Gedanke nachgehen und nachdenken soll vom Sein an bis zum Begriffe. Der subjective Gedanke führt uns selbst bis zu seinem Grunde, nämlich bis zum Anfange der Schöpfung zurück und aus der Schöpfung zum Schöpfer: aus diesem Anfange der Schöpfung leitet uns der Gedanke durch alle ihre Momente bis zu ihm selbst, bis zum Geiste, mit dem er den Gipfel erreicht zu neuer Entwickelung. Der Anfang ist insofern unmittelbar, als er aus Gott kommt,

aus dem Geiste, der sich in sich selbst vermittelt: dieser Anfang ist der Keim, aus dem sich die Welt entwickelt.

Eben darum ist aber auch die wirkliche und wirksame Erkenntniß, zu welcher der endliche Geist durch den Gedanken in seiner Einheit mit dem Glauben gelangen kann, die höchste Verherrlichung Gottes in der Schöpfung, welche Gott selbst in ihr wirkt. Wie Gott sich erst in der Schöpfung der Natur auf tausendfache Weise verherrlicht, so verherrlicht er sich noch vielmehr in der Geistessphäre der Schöpfung, erst in einzelnen Sphären derselben durch die Kunst, durch Gehorsam und durch jegliche Tugend, aber am meisten in der vollbewußten Sphäre des Geistes nach allen seinen Kräften, durch die Einheit der Erkenntniß mit dem Glauben.

Der Weg dazu ist überall derselbe, er gehet durch die der Schöpfung in ihrer Succession aufgedrückten Fußstapfen des absoluten Geistes.

Wie die menschliche Kunst als Nachahmung der Natur sich erweiset und frühzeitig in dieser Bestimmung speculativ aufgefaßt worden ist, so gehet auch die Philosophie den in der Geschichte der Schöpfung vorgezeichneten Weg des Gedankens: aber — — wie der Maler aus einer Landschaft, der Dichter aus einer Geschichte, der Künstler aus einem Gesichte nur so viel aufnehmen kann, als die Seele in ein harmonisches Ganze zu fassen vermag, wie die Kunst alles, was diese Auffassung nicht verträgt, als zufällig, als zum Bilde nicht gehörig liegen lassen muß, so wird auch der Gedanke aus der unfaßlichen Fülle der Erscheinungen nur das Allgemeinste in großen Grundstrichen sich aneignen können, bis sich die leitenden Kategorieen mehr und mehr entwickeln, ordnen, bereichern, erfüllen, ohne daß damit jemals Alles Zufällige in der Totalität des Begriffs aufgelöset werden könnte, um statt Zufälliges Zugehöriges zu werden.

Dennoch ist es im Allgemeinen das Bedürfniß und

das Privilegium des Geistes: das was ist werden zu sehen. Dieses Bedürfniß findet auch Befriedigung: die erste Offenbarung an die Menschen in dem ersten Kapitel der Genesis ist schon die erste Herablassung zu diesem Bedürfnisse und verliehenen Vorrechte: wir sehen hier die Schöpfung werden: wir sehen aus dem absoluten Gedanken Gottes durch das Wort und Werk Gottes, als die Offenbarung, den endlichen Gedanken vom Seyn an bis zum endlichen Geiste, in dem alles begriffen ist, in stetiger Succession hervorgehen. —

Nach der Genesis hat die Schöpfung einen Anfang: es liegt in dem Begriffe der Schöpfung, daß sie einen Anfang hat: das Gegentheil ist — Emanation. Die Vorstellung von der Ewigkeit der Schöpfung ist eins mit der Vorstellung des Pantheismus von der Emanation: sie beruht auf der Verwechslung des Schöpfers mit dem Geschöpfe, der immanenten Selbsterzeugung Gottes mit der Offenbarung ad extra, der Ewigkeit mit der Zeit, welche mit der Schöpfung eintritt und wesentlich dieses ist, einen Anfang zu haben. Welt und Zeit sind Eins, Entäußerung der Ewigkeit, mundus und seculum, κόσμος und αἰών, חֶלֶד und עוֹלָם, Werlt*). A parte ante könnte daher der Weltschöpfung nur insofern eine Ewigkeit beigelegt werden, als sie ihren Grund in Gott hat**), insofern sie aber wesentlich dieses ist, außer Gott zu seyn, ist sie nicht, ist sie Nichts, bis Gott, außer dem Nichts ist, an dieses Nichts sich entäußert.

Indem sich aber Gott in der Schöpfung zu der Negation seines absoluten Wesens entäußert, ist die Schöpfung

*) H. E. Schmieder: die christliche Religionslehre. Leipzig, 1833. S. 25. — Augustini Confess. Lib. XI. c. 13.

**) Unterhaltungen zur Schilderung Göthescher Dicht- und Denkweise. II. 152.

da, als von Gott bedingt, außer Gott, aber in Gemeinschaft. Dieser Act der Entäußerung ist Ein Moment: die Welt ist da, als Ei. Alles Weitere ist Scheidung, successive Entwickelung. Daher die Vorstellung vom Chaos und von dessen Ordnung: erst die heidnische Verdunkelung dieser wahren Vorstellung hat die Schöpfung zur Ewigkeit des Schöpfers erhoben und den Schöpfer zum Demiurgen herabgesetzt. Nach der Genesis hingegen geht die allgemeine Schöpfung ausdrücklich dem Scheidungs-Prozesse voraus. Am Anfange schuf Gott, — das sagt der erste Vers der Genesis, der sonst wohl als bloße Ueberschrift erklärt worden ist*), — dann schied er selbst und entwickelte aus der Schöpfung in aufeinanderfolgenden Zeiträumen die Welt und den Menschen. Jeder Tag enthält weitere Scheidung und Sonderung zu stetiger Vermittlung.

Der zweite Vers der Genesis zeigt uns zuerst die Schöpfung noch in ihrem reinen Seyn. Das Seyn ist noch nicht etwas: es ist noch nicht Daseyn. Die Erde ist noch wüst und leer: und Finsterniß bedecket die Tiefen des Wassers: aber der Geist Gottes schwebete über den Wassern, sie zu scheiden, zu lichten und zu wecken. Der die Erde geschaffen hatte, dessen Geist erregte nun die Masse zur Entwickelung. Da scheidet sich Nichts und Seyn zum Werden, und aus der Finsterniß geht das Licht hervor zum Tage. Das Erste ist die Nacht, aus dem Abend geht der erste Tag hervor: mit dem Abende beginnt jeder Schöpfungstag: denn alles was da ist hat zu seiner Voraussetzung seinen Anfang, vor dem es nicht ist.**)

---

*) Vergl. Philipp Buttmann: Ueber die beiden ersten Mythen der Mosaischen Urgeschichte.

**) Es gehört der ersten natürlichen, noch mit dem Scheine der Aeußerlichkeit behafteten, unmittelbaren Vorstellung an, das Licht als die Wirkung der Sonne anzusehen, statt daß es deren Ursache ist. Darum

Der Abend ist der Anfang des ersten Tages: aber diesem Anfange des ersten Tages geht der Anfang selbst voraus. An diesem ersten Anfange schuf Gott, und zwar Himmel und Erde, und nun folgte auf der Erde die Scheidung, denn die Erde war erst wüst und leer.

Aber ehe wir weiter gehen, ist die Schöpfung am Anfange nicht allein in ihrem Unterschiede von der nachfolgenden Schöpfung in sechs Tagen, sondern auch erstere in ihr selbst näher zu betrachten. In der erstern Beziehung ist der Unterschied schon angegeben: es ist der Unterschied zwischen dem Anfange und Fortgange, zwischen dem Allgemeinen und Besondern, oder zwischen dem Inhalte und der aus diesem hervorgehenden Form. In der letztern Beziehung ist Himmel und Erde genannt, worunter nichts so sehr zu verstehen ist, als der Keim des Denkens und Seins, des Bewußtseins und Daseins im Sein, Geist und Natur, Unsichtbares und Sichtbares, Engel und Welt im Gegensatze*). Hiermit ist zugleich der

---

konnte sonst von diesem Standpunkte der Vorstellung aus der Rationalismus gegen die in der Genesis, ihm entgegen, bevorwortete Präcelenz des Lichtes am ersten Tage, welchem erst am vierten Tage Sonne, Mond und Sterne folgen, protestiren: darum konnte sogar die natürliche Vorstellung die ihr entgegengesetzte Mosaische Vorstellung der Natürlichkeit und Unmündigkeit zeihen und dieselbe als eine Täuschung aus der natürlichen Thatsache erklären, daß es schon vor Aufgang und noch nach Untergang der Sonne hell ist.

*) Es ist wichtig hierüber Augustinus zu hören, welcher in den 11ten und 12ten Buche seiner Konfessionen seine Auslegung von dem Himmel am Anfange durch Verbindung der Genesis 1, 1. mit dem Psalm, 115, 16., und den Unterschied dieses Himmels von dem sichtbaren Himmel, welcher zur Erde gehört, ausführlich entwickelt, der auch den in dem kurzen Anfange enthaltenen mehrfachen Sinn anerkennt. Der Himmel ist des Herren, sagt der Psalm, הַשָּׁמַיִם שָׁמַיִם לַיהוָה, und die Erde hat er den Menschenkindern gegeben. Zur Erde gehören auch die Lichter des sichtbaren Himmels. Hiermit ist die Schrift von A. Günther und J. H. Pabst: „Janusköpfe für Philosophie und Theologie" S. 183 zu vergleichen.

Himmel am Anfange von dem Himmel, welchen der zweite Tag bringt, und die Erde am Anfange von der Erde, die der dritte Tag bringt, unterschieden.

Aber der erste Tag ist die Scheidung und Entwickelung des Lichts und der Finsterniß.

Gott sprach: Es werde Licht! das ist in dem Scheidungs-Prozesse der Schöpfung das erste Wort. Da ward aus Abend und Morgen der erste Tag: das ist nach der Schöpfung selbst das erste Werk. Die Nacht geht durch die Dämmerung zum Lichte, wie Nicht-Etwas durch Werden zu Etwas wird, das ist die erste Entwickelung. Die erste Manifestation der Schöpfung in ihrer Scheidung ist das Licht: Licht ist der Anfang der Schöpfung: ihre Vollendung ist der Geist. Das Licht ist der erste Keim der Seele zum Geiste*). Mit diesem ersten Prozesse ist zugleich die Zeit in der Succession ihrer Dimensionen entwickelt.

Am zweiten Tage scheidet sich der Raum in seine Dimensionen: Himmel und Erde mit dem Unterschiede dazwischen, Oben und Unten mit der Mitte: der Unterschied deutet auf seine Vermittelung, aber diese Vermittelung fehlt noch: statt der Vermittelung scheidet die Mitte selbst. Wasser oben, Wasser unten, und die Luft in der Mitte.

Am dritten Tage scheiden sich unten die Elemente, nämlich Wasser und Erde: zu dem Feuchten gehört auch die Luft, zum Trocknen das Feuer. Alsbald wächst auch aus dem Trocknen die Pflanzenwelt hervor, in welcher sich alle Elemente wieder vermitteln.

Am vierten Tage sondern sich oben die Himmelskörper**), Sonne, Mond und Sterne, als Lichter der Erde,

---

*) Vergl. D. G. H. Schubert: Geschichte der Seele. 1830. I. §. 3.

**) Die noch rohe, weil unmittelbare, natürliche Vorstellung, woran der isolirte Verstand haften bleibt, faßt den Tag lediglich in seiner Ab-

als Diener der Erde, das Obere dient dem Untern, wie die Engel Diener sind zum Dienste derer, die jetzt noch nicht sind.

Am fünften Tage kommt das Leben in die Schöpfung der Erde: es regt sich in den Tiefen des Wassers von Fischen, es belebt sich in den Höhen der Luft durch die Vögel.

Am sechsten Tage wird auch die Erde belebt durch die Thiere. Und als Alles bereitet ist, wird an demselbigen Tage der Mensch von Gott nach Seinem Bilde und Gleichnisse hervorgebracht: der Mensch ist aus Leib und Seele zum endlichen Geiste geschaffen, den der Herr segnet. Ihm wird die Natur übergeben, daß sie ihm diene, als sein Leib, und Frucht bringe zu seiner Nahrung und zur Nahrung des Geschlechts.

Auch die Schöpfung des Menschen ist hiernach als die

---

hängigkeit von dem Sonnen-Systeme: darum verwundert er sich, — gläubig oder ungläubig, — daß der Ursache, nämlich dem Sonnensysteme, die Wirkung, nämlich der Tag, dreimal vorausgeht. Die Wahrheit ist aber der Begriff des Tages, welcher zwar in dem Kreislaufe der Erde um die Sonne zur bestimmteren Erscheinung kommt, aber im Allgemeinen in dem Kreise der Licht-Evolution besteht. Wie die Nacht, als der Keim, dem Lichte, als der Pflanze, und wieder das Licht im Allgemeinen der Sonne als seiner weitern Bestimmung nothwendig vorausgeht, so muß auch der Tag in seiner ersten Allgemeinheit dem bestimmten, planetarischen Tage vorausgehen. Jenen Tag bestimmt der Kreislauf, den das Licht in jeder seiner Evolutionen vom Aufgange bis zum Niedergange an ihm selbst entwickelt; diesen Tag bestimmt der Kreislauf der Erde um die Sonne. — Solche Succession wird dem Menschen zu lang, er kann die Zeit nicht erwarten: dieses ist aber eben die Herablassung und „Geduld" des in die Zeit sich entäußernden und in die Zeit sich schickenden „Weltgeistes, diese Formen in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen und die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte, in welcher er in jeder den ganzen Inhalt seiner, dessen sie fähig ist, herausgestaltete, zu übernehmen." Hegels Werke. II. S. 24. Vergl. die erste Redaction der Phänomenologie XXXV.

die von Gott selbst bewirkte letzte und höchste Entwickelung aus der vorabgegebenen Schöpfung, als die Entwikkelung des endlichen Geistes aus dem Sein, als dem ersten Keime der Schöpfung, zu fassen. Diese Vorstellung ist vollkommen berechtigt, wenn nur die Schöpfung nicht vereinzelt, nicht für sich, sondern ebensowohl ihre Elemente unter sich, als deren Gesammtheit mit Gott in flüssiger Kontinuität und Durchdringlichkeit gedacht werden. Eben darum ist aber auch die entgegengesetzte Vorstellung, welche jeden Tag als eine neue Schöpfung ansieht, und namentlich die Schöpfung des Menschen nicht als aus der Schöpfung der Welt hervorgehend, sondern als zu ihr hinzutretend betrachtet, nicht minder begründet: sie ergiebt sich von selbst, wenn die Schöpfung nach ihren einzelnen Momenten für sich betrachtet wird: sie stimmt mit der entgegengesetzten Vorstellung auch darin überein, daß in beiden Beziehungen Gott wirkt, und zwar kontinuirend, durchdringend. Immer ist es Gott, der das Leben des Geistes giebt, Deus est, qui nos personat, Gott ist das Princip der Persönlichkeit. Namentlich ist daher in Beziehung auf den sechsten Schöpfungstag schon frühzeitig ein Gewicht darauf gelegt worden, daß die Thiere aus der Erde hervorgerufen werden und aus dieser auch ihr Leben erhalten, mithin nach Leib und Seele der Erde angehören, auf welche sie auch herabblicken: während der Mensch nur nach seinem L e i b e, aber unmittelbar von den Händen Gottes, aus Erde gebildet wird, Gen. 2, 7. Hiob 10, 8. hingegen die Seele nicht aus der Erde empfängt, sondern unmittelbar aus dem Odem Gottes als Siegel ihrer Unsterblichkeit, womit zu Leib und Seele auch der Geist kommt vom Geiste Gottes*). Darum ist auch die Gestalt des

*) So berichtet treuherzig nach Chrysostomus und Gregorius Michael Glykas: ὁ δὲ ἄνθρωπος μόνος ἀθανασίας μετέσχηκεν, ὅτι διὰ τοῦ θείου ἐμφυσήματος καὶ οὐκ ἀπὸ γῆς ἔλαβε τὴν

Menschen aufrecht erschaffen, daß er nach Oben sehe. Hiermit hängt die Vorstellung zusammen, daß bei der Erschaffung des Menschen der Vater, das Wort und der Geist nicht allein nach ihrer Einheit, sondern auch nach ihren Unterschieden Theil genommen haben.

Der Mensch ist demnach der Schluß und die Krone der stufenweisen Schöpfung, welche als der Zeit angehörig wesentlich in die Vorstellung fallen muß. In der Gliederung selbst ist aber am Anfange der Himmel vor, oder mit der Erde; aber noch ungeordnet: dann tritt das Licht heraus, doch noch abstrakt. Von da an ist aber die Bewegung so, daß sie in der folgenden Entwickelung oder Scheidung überall von dem Niederen zu dem Höheren, von Unten nach Oben, von der Erde zum Himmel, von dem Lichte zu den Lichtern, aus der geologischen Sphäre in die vegetabilische und animalische, aus dem Allgemeinen in das Besondere und Einzelne aufsteigt, und das Obere neigt sich wieder zu dem Untern, bis zuletzt der Uebergang aus der Natur und der Seele, aus der Erde und dem Himmel zum Geiste im Menschen sich vollzieht.

Auch in der Schöpfung des Menschen findet sich dieselbe stufenweise Gliederung, indem erst das Menschenwesen überhaupt als Geschöpf Gottes, als genus, hervorgehet, und demnächst in seine Seiten geschlechtlich, sexualiter, sich scheidet und dirimirt, um sich in der Ehe wieder zu verbinden, und aus dieser wieder in die Vielheit sich zu dirimiren, welche sich in der Einheit der Vielheit wieder zusammenfassen soll. So ist auch der sechste Tag der Schöpfung vollendet*).

Am siebenten Tage siehet Gott an, was nun, als

ψυχήν. S. Michaëlis Glycae Annales. Recog. Im. Bekker. Bonn. 1836. p. 129.

*) Eine sinnreiche Erklärung der sechs Schöpfungstage enthält das letzte Buch der Konfessionen des Augustinus.

von Ihm geschaffen, außer Ihm ist, und als ein Anderes seiner von ihm bedingt ist, und weihet es zu fortgehender Gemeinschaft mit Ihm, und ruhet von seinen Werken. Er ruhet insofern, als dem Menschen seine Selbstentwickelung und die Herrschaft über die Natur zu deren Entwickelung übergeben war, doch so, daß er stetig aus Gott schöpfe, aus dem er selbst erst geschöpft war. So ruhet der Herr in Ihm selbst, um dem Menschen zuzusehen, den er nach seinem Bilde erschaffen hat.

Die Ruhe Gottes ist frühzeitig als das Ende der schöpferischen Thätigkeit gefaßt worden. Gott ruhet von den Werken der Schöpfung, d. h., er schaffet nicht mehr aus Nichts, sondern diese Thätigkeit ruht, aber er wirket doch fort, (Joh. 5, 17.) und zwar erhaltend*). Im Verhältnisse zur Schöpfung ist die erhaltende Thätigkeit Ruhe, indem das Geben und Schaffen gegen das Nehmen- und Schöpfen-lassen zurücktritt.

So folgt der Thätigkeit Gottes, welche sich in der Schöpfung offenbaret, die Ruhe, als die Feier der Freude über das Werk, das an dem Ende jeden Tages gut befunden worden war. Andererseits ist aber die Schöpfung auch als die erste Passion Gottes gefaßt worden, weil sie die Erniedrigung und Entäußerung Gottes ist. Gott leidet, daß ein Anderes ist, als er, daß er nicht allein ist: dieses ist seine Erniedrigung: er verleugnet sich, er negirt sich, oder, wie die Kabbala sagt, er begränzt sich; zugleich theilt er sich aber diesem Andern selbst mit: dies ist seine Entäußerung. Insofern ist die Schöpfung als ein Leiden Gottes vorgestellt worden, aber überwunden in

*) So Chrysostomus, dem Michael Glykas in seiner Chronik folgt: es wird daselbst die Nothwendigkeit der erhaltenden Thätigkeit in der Ruhe mit folgenden Worten bekräftigt: εἰ γὰρ μὴ οὕτω ποιῶν ἦν, οὐκ ἂν ἐπὶ τοσούτοις αἰῶσι τὰ τοιαῦτα διήρκεσε. Mich. Glycae Annales. Rec. Im. Bekker. Bonn. 1836. p. 5. im Corp. Script. hist. Byz.

der Liebe Gottes, aus welcher Ruhe und Freude hervorgeht. Der Passion, welche sich in der Schöpfung offenbart, folgt ebenfalls die Ruhe als die Feier der Freude über das Leiden, welches die Liebe überwindet. Der Thalmud sagt: Gott trauert in den äußeren Gemächern, aber in den inneren Gemächern ist lauter Freude und Seligkeit. Diese Sabbathruhe bezeichnet der siebente und letzte Tag der ersten Woche, da der Herr aus seiner Entäußerung sich in sich zurückzieht.

Dies ist die Sabbathfeier des Herrn in Beziehung auf die Schöpfung, die Ruhe Gottes von der Entäußerung, womit er in ihn selbst zurückkehrt, das Verhältniß des Schöpfers zur Welt, welches in der ununterbrochenen Kontinuität eines ruhig fortströmenden Zuflusses aus der ewigen Quelle des Lebens besteht.

Aber auch in der Schöpfung ist nun Ruhe; auch die Schöpfung feiert: die unruhige Bewegung hat endlich ihren Mittelpunkt gefunden im Menschen. Das unruhige Rennen und Laufen findet im Menschen sein immanentes Ziel, das Aeußere im Innern des Geistes seinen Tempel.

Was will die Nadel, nach Norden gekehrt?
Sich selbst zu finden, es ist ihr verwehrt.

Da ersteht der Mensch. „Siehe da, eine Hütte Gottes, im Lande der Sichtbarkeit, eine Arche der Ruhe und der Errettung auf den sturmbewegten Wellen des Sehnens und Suchens der Leiblichkeit"*) So schreibt auch Ambrosius am Ende seines merkwürdigen Hexaemeron: „Es sey nun unserer Betrachtung ein Ziel gesetzt, weil der sechste Tag vollendet ist, und der Gipfel der Weltschöpfung beschlossen ist, nämlich in der Erschaffung des Menschen, in welchem gegeben ist der Principat aller lebendigen Geschöpfe, und die Summe des All's, und das Wohlgefal-

*) Dr. G. H. Schubert: Die Geschichte der Seele. 1830. I. §. 8.

len aller irdischen Kreatur. Nun dürfen wir ruhen und schweigen, weil Gott selbst geruhet hat von allen Werken seiner Schöpfung: nämlich er hat geruhet in dem Innern des Menschen, in dessen Geiste und Willen. Dort hat der Herr geruhet, welcher spricht: „Welches ist die Stätte, da ich ruhen soll? Ich sehe aber an den Elenden und Niedrigen, und der sich fürchtet vor meinem Wort." Jes. 66. Dank also dem Herrn unserm Gotte, welcher ein solches Werk gemacht, in dem er ruhen möchte! Er hat den Himmel gemacht, ich lese nicht, daß er darin geruht: er hat die Erde gemacht, ich lese nicht, daß er darauf geruht: er hat Sonne, Mond und Sterne gemacht, und auch da lese ich nicht, daß er geruht: aber das lese ich, daß er den Menschen gemacht, und dann geruhet. Denselbigen Menschen hat er auch erlöset. Diese erste Ruhe ist gleichsam der Typus und das Mysterium der künftigen Passion, da sich Christus in dem Menschen die Wohnung prädestinirte zur Erlösung, wie er spricht: Ich habe geschlafen, ich habe geruht, ich bin auferwecket worden, weil der Herr mich in sich aufgenommen. „Ps. 33. Derselbige hat aber geruht, welcher geschaffen hat. Ihm sei Ehre und Herrlichkeit in Ewigkeit, Amen."

Am siebenten Tage, da Gott ruhete, und die Schöpfung im Menschen zu ihr selbst gekommen war, sollte der Mensch in ruhig fortschreitender Entwickelung sein Werk beginnen. Er sollte Gott dienen, und der Natur gebieten, als seinem Leibe: er sollte selbst seyn, aber nicht ohne den, ohne den er nicht wäre und nicht sein könnte: er sollte der Natur angehören und aus ihr sein Geschlecht leiblich fortpflanzen zu Vielen, die, von dem Schöpfer kraft der Kontinuation seines Werkes begeistet, als zusammengehörig zur endlichen Allheit sich zusammenfassen sollten, aber er sollte nicht selbst der Natur unterthan werden, noch sein Geschlecht zersplittern.

Aber es geschah anders: der Mensch wollte nicht allein Selbst und Herr sein, sondern er wollte auch Beides ohne Gott sein. Indem er von Gott abfiel, mußte er nicht allein aus der Herrschaft in die Knechtschaft, sondern auch aus dem Leben in den Tod fallen. Dem der Herr seinen Lebens-Odem und Segen gegeben hatte, derselbige wollte dennoch ohne diesen seinen einigen Lebens- und Segens-Quell für sich sein. Da war das Regiment des Menschen gebrochen, die Ruhe in der Schöpfung gestört, der Sabbath entheiligt, und in Gott selbst nach seiner Liebe und Barmherzigkeit die Ruhe getrübt: er konnte nicht mehr ruhen und feiern von seinen Werken: denn es galt eine neue Schöpfung, um dem Tode zu wehren aus Gnaden durch die Erlösung, welche sich im positiven Sinne zugleich als die Schöpfung neuen Lebens erweiset. Mit dem Keime dieser zweiten Schöpfung beginnt die neue Woche. Diese neue Woche besteht in dem Kampfe des neuen Lebens mit der Sünde, als dem Stachel des Todes. Der Tod ist zwar eingebrochen: er tödtet auch, d. h. er trennt, aber Gott macht wieder lebendig, d. h. ganz: so quillt aus dem Tode neues Leben, aber auch immer wieder aus dem neuen Leben der alte Tod, bis endlich der Tod ganz gebrochen werden wird, wozu der Tod Christi nicht allein der Typus und das Vorbild, sondern auch die wirksame Macht ist.

So folgt auf die erste Woche der Schöpfung alsbald Sünde und Verheißung, und hierauf die ganze Geschichte des Menschengeschlechts, welcher der Gedanke in gleicher Weise als den drei ersten Kapiteln der Genesis folgen kann, darf und soll. Zwar kann der Mensch von der Geschichte seines Geschlechts nicht Alles verstehen, er kann oft nur das Allgemeinere zum Gedanken bringen, — denn es versteht hier kein Mensch einen andern ganz, viel weniger das ganze Geschlecht und die ganze Schöpfung; sondern unser Wissen ist Stückwerk geworden durch den

Abfall und Zerfall: die Schöpfung ist dadurch selbst Stückwerk geworden, d. h. die Momente derselben sind nur Stücke, disjecta membra poëtae, aus ihrer Kontinuität abgelösete Gliedmaßen. Und mit diesen Objecten, von welchen wir ausgehen, sind auch die Stufen zerstückelt, auf welchen wir aufsteigen, um vom Untersten zum Obersten zu gelangen. Aber die Zerstückelung ist auch nach dem Vermögen durch die neue Lebenskraft der Verheißung gehoben, es ist wieder der Anfang gemacht zur Herstellung der Erkenntniß, und der Grund ist gelegt, und kann nicht anders gelegt werden, als er gelegt ist. So ist der Mensch von neuem berufen zur Erkenntniß der Welt und seiner selbst und seiner Geschichte, zur Erkenntniß Gottes selbst und seiner Führungen, die sich in der Geschichte offenbaren, rückwärts und vorwärts.

Aus dem Anfange und Fortgange des Seyns und Bewußtseyns erschließt sich der Erkenntniß auch die Zukunft in ihren allgemeinen Grundzügen: die Möglichkeit beruht auf der potentiellen Kontinuität der Schöpfung in allen ihren Gliedern.

Es waren sieben Tage bestimmt zur Schöpfung der Welt, bis daß sie vollbracht war, und der Schöpfer sein Geschöpf im Segen des Friedens anschaute. Es sind drei Perioden, in welchen wieder die Schöpfung ihr durch den Unfrieden gestörtes, durch den Segen des neuen Bundes restaurirtes Werk vollendet durch den Menschen, bis daß das Geschöpf den Schöpfer in der Ruhe des Friedens anschaut von Angesicht zu Angesicht: und diese drei Stationen der Entwickelung bis zur Vollendung sind in drei Tagen typisch vorgezeichnet, welche den drei Haupt-Momenten der ersten Schöpfung angehören.

Diese drei Tage bezeichnen Anfang, Mitte und Ende jedes Menschen durch alle Zeiten, und des Menschengeschlechtes selbst, der Zeit überhaupt. Es ist wichtig, sie

sowohl nach der Geschichte, als nach dem Gedanken näher kennen zu lernen.

In der Geschichte sind sie als Freitag, Sonnabend und Sonntag aufgezeichnet. Der Freitag ist Adam's Geburts- und Christi Todes-Tag, das erste Leben des Menschen mit seinem Tode, Rüsttag. Der Sonnabend ist des Schöpfers und des Erlösers Ruhetag, das zweite Leben des Menschen nach dem Tode, Sabbath. Der Sonntag ist der erste Schöpfungstag und Christi Auferstehungstag, das ewige Leben des Menschen nach der Auferstehung.

In dem Gedanken finden wir dieselbe Trichotomie: diese drei Stationen oder Kategorieen sind in der speculativen Entwickelung des endlichen Geistes nach seiner Fortdauer als Individualität, Subjectivität, und Persönlichkeit, oder als Unmittelbarkeit, Bewußtsein, und Geist bezeichnet worden; sie entsprechen genau den drei unterschiedenen Lebenszuständen des Menschen, nämlich dem leiblichen, dem Seelen- und dem Geistes-Leben, oder dem leiblichen, seelischen und geistigen Leibe. Diesen drei Kategorieen entsprechen wiederum die drei äußeren Beweise für die Fortdauer des Menschen, nämlich die Vorstellungen der Einfachheit, der unendlichen Entwickelungsfähigkeit und Zweckbestimmung, welche nur dem Innern oder dem Bewußtsein zukommt, und der Einheit des Seyns mit dem Denken.

Im Allgemeinen pflegen wir auch die drei Stationen jeglicher Entwickelung als Sein, Wesen und Begriff logisch zu bezeichnen, oder bestimmter als unmittelbare Einheit, Differenz und Vermittelung zu fassen. Hieraus ergeben sich diese Momente in näherer Beziehung auf den Menschen, in welchem sich die gesammte Schöpfung concentrirt, als natürliche Einheit des Leibes und der Seele im Geiste, als Unterschied zwischen Leib und Seele durch ihre Beziehung im Geiste, und als die Vermittelung des Leibes und der Seele zur Einheit im Geiste, oder kürzer

und bezeichnender nach der Schrift, als Leib, Seele und Geist*), nur daß in jedem Gliede die anderen sich encyklisch befinden, und jedes Glied im Kreise selbst wieder zum dreigliedrigen Kreise wird: denn das genannte Glied ist immer nur das prädominirende, so doch, daß im ersten Gliede der Leib nicht ohne Seele und Geist, im zweiten die Seele nicht ohne Leib und Geist, im dritten der Geist nicht ohne Leib und Seele ist.

Diese Bestimmungen finden wir in der Geschichte als Perioden, und diese Perioden nach ihren Typen in drei Tagen wieder. Wie diese Kategorieen zuerst logisch im allgemeinen Denken, und hiernächst phänomenologisch im Bewußtseyn der Schöpfung vorgezeichnet sind, so sind sie auch geschichtlich in drei Tagen als wirkliche Thatsachen typisch niedergelegt. In der ersten Schöpfung sind diese drei Tage, wie schon bemerkt worden, allererst bezeichnet als der Schöpfungstag des Menschen in Adam, als der Ruhetag Gottes, und als der erste Schöpfungstag der Natur, dem die allgemeine Schöpfung selbst am Abend desselbigen Tages als der Anfang vorausgeht, und die Entwickelung der Natur in den folgenden Tagen nachfolgt. Dieselben Tage sind aber auch in der Geschichte des Menschengeschlechts und seiner Erlösung besonders bezeichnet, und zwar als der Todestag des Menschen in Christo, als der Ruhetag desselbigen Menschen, und als der Tag der Auferstehung, welcher die Verklärung der Natur folgt. Es ist merkwürdig und nicht zu verkennen, wie sich an diesen großen Thatsachen der Gedanke in sei-

*) Die Stufenleiter von Leib, Seele und Geist finden wir auch in der griechischen Mythologie, nur entstellt, verbildet und verdunkelt, nämlich als Ceres, die Natur mit ihrer Sehnsucht nach ihrem Grunde, Eleusis, der Eingang zu dem unterirdischen Grunde, in den sich, als in ihre Seele, die Natur reflectirt, und Olympos, als das Ziel, in dem sich Mutter und Tochter wiederfinden. Vergleiche Hegel's Werke. I. 319.

ner gesetzmäßigen Entwickelung wiederfindet. Der Freitag bezeichnet das Sein, das Sein in seiner Unmittelbarkeit und Unterschiedslosigkeit, in seiner Leiblichkeit oder Individualität, in seinem Anfange und Ende; der Sonnabend ist dagegen das Wesen, in das sich das Seyn reflectirt, das Innere, die Seele, die das Aeußere, oder die Subjectivität, welche das Object zu ihrem Gegensatze hat und daraus sich zurücknimmt: der Sonntag bezeichnet hingegen den Begriff, die vermittelte Einheit, Persönlichkeit, Geist. An diesen Grundzügen kann es sich daher in weiterer Entwickelung bewähren, ob die Philosophie wirklich dem Berufe entspricht, dessen sie sich rühmt, nämlich das immanente Zeugniß des Geistes vom Geiste zu sein, ob der Geist dieser Geschichten dem Geiste der Philosophie Zeugniß giebt, und wiederum der Geist der Philosophie von dem in der Geschichte offenbarten Geiste Zeugniß abzulegen vermag, näher ob sich daran die Einheit des Geistes in beiden Zeugnissen bewährt: denn alle objective Autorität, und alle subjective Ueberzeugung findet erst in der evangelischen συμμαρτυρία ihre Bewährung.

Zwar werden sich unter denen, die dieser Autorität widerstreben, nicht wenige finden, die in ihren Beziehungen nur zufällige Analogieen, oder erkünstelte Kombinationen, oder blos äußerliche Beispiele erkennen können: diese subjectiven Urtheile können aber das immanente Zeugniß nicht berühren, welches die Sache von sich selbst, die geschichtliche Offenbarung von der Philosophie, die Philosophie von der Offenbarung ablegt. Es ist kein anderer Weg des Gedankens, und kein anderer Wegweiser, als der Weg der Offenbarung in der Geschichte: und es ist kein anderer Beweis für die sogenannte Unsterblichkeit des Menschen zu erfinden, als das Zeugniß, welches die Geschichte der Offenbarung in jenen drei großen Tagen niedergelegt hat, deren Thatsachen die Fülle ihres Inhalts in der Zeit successiv entfal-

ten und zum Gedanken sich verklären. Es ist das Wesen des Gedankens, daß er auf diesem Grunde, als auf seinem heimischen Boden, sich selbst und sein Haus erbauet, und hiermit zur Erbauung, οἰκοδομία, daß das Zeugniß des Geistes zur Predigt wird.

Sinnreich hat Herder von der Schöpfungswoche je drei Tage, als zusammengehörig, in ein Dreieck gefaßt, beide Dreiecke, wie sie sich einerseits nach dem Inhalte und Gedanken decken, zugleich andererseits als successiv untereinander gestellt, und den Sabbath als den Ruhepunkt daruntergesetzt, so daß alle sieben Tage, als eben so viele Punkte, die sich durch Linien stetig verbinden, das berühmte, aus sechs gleichwinkligen Dreiecken zusammengefügte Sechseck bilden*). Dieses verwandelt sich in den drei Tagen der Vollendung in ein einfaches Dreieck. Hier folgen sich in drei Tagen Leib, Seele und Geist, nur daß keines ohne das andere, aber überall das Verhältniß zu einander verschieden ist: dort entspricht der erste Tag dem vierten, wie Licht den Lichtern, der zweite dem fünften, wie Wasser und Luft ihren Bewohnern, der dritte dem sechsten, wie das Erdreich mit seinen Pflanzen den Bewohnern des Festlandes und den Nutznießern der Pflanzenwelt, — den noch wird nichts Lebendiges gegessen. Am Ende schließt und krönt der erste Anfang, nämlich der Sonntag, das Werk; aber am Anfange macht der Sabbath den Schluß.

„Jesus sprach: Brechet diesen Tempel, und in dreien Tagen will ich ihn aufrichten. Da sprachen die Juden: Dieser Tempel ist in sechs und vierzig Tagen erbauet:

*) Herder: die älteste Urkunde des Menschengeschlechts. Buttmann: Ueber die beiden ersten Mythen der Mosaischen Urgeschichte: in dessen Mythologus. I. S. 133. flg.

und du willst ihn in dreien Tagen aufrichten? Er aber redete von dem Tempel seines Leibes."

In Christo ist der Tempel der Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen erst leiblich, mithin individuell, hiernächst seelisch, mithin subjectiv im Gegensatze zu dem Leibe oder Objecte, und zuletzt persönlich nach dem Geiste selbst vollendet worden: das erste durch Leben und Sterben, das zweite durch Tod und Grab, das dritte durch Auferstehung und Himmelfahrt. Diese Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen und deren historische Erfüllung, wodurch sie erst endlich und wirklich wird, (denn ihre Wirklichkeit besteht in der Endlichkeit,) ist die nothwendige Bedingung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott, welche erst die Folge jener ist. Was daher an dem Menschenleibe Jesu erfüllet worden ist, wie es vorher gesagt war, das soll an jedem Menschenleibe erfüllet werden nach allen drei Stationen, und soll jedem Menschen zu Gute kommen, der es annimmt: denn es ist solches Alles in einem Menschenleibe allem Fleische mitgetheilt worden zur Erlösung von dem Abfalle und Zerfalle, von der Sünde und vom Tode. Für uns ist der Tempel seines Leibes in Leben, Leiden und Sterben dahingegeben, in das Grab gelegt und zur Ruhe gebracht, und am dritten Tage wieder auferwecket worden. Daran erfahren wir, so wir's nur annehmen, daß auch unser Leib wiederum zu einem Tempel des Geistes geweihet worden ist, welcher auch abgebrochen, in das Grab gelegt, und wieder auferwecket werden soll. Diese großen Perioden sind in dreien Tagen vorgezeichnet vom Freitage bis zum Sonntage. Rüsttag und Sabbath schließen die Woche des alten Kalenders, der Sonntag eröffnet die Woche des neuen Lebens.

Der erste Tag, der mit dem Leben des Menschen beginnt, endet mit seinem Tode: Adam wird geschaffen, Christus wird getödtet. Der zweite Tag, der mit der Ruhe des Todes beginnt, dauert bis zur Auferstehung: Gott ruhet

nach vollbrachter Schöpfung von seinen Werken, und der Menschensohn nach vollbrachter Erlösung von seinen Leiden. Der dritte Tag, der mit der Auferstehung beginnt, endet nie. Der Schöpfer ruft die Natur aus der Finsterniß zum Lichte: der Auferstandene erlöset und verklärt durch den Menschen auch die Natur.

Der Freitag bezeichnet hiernach das erste Leben des Menschen nach seinem Anfange und Ende mit allen seinen Leiden: er erweiset sich hiermit ebensowohl als Rüsttag, wie auch als Charfreitag. Dieses ist die Zeit der Vorbereitung und ihres Endes. Der Sonnabend bezeichnet hingegen das Leben des Menschen nach dem Tode bis zur Auferstehung: er erweiset sich hiermit ebensowohl als Sabbath, da der Leib im Grabe ruht, wie auch als Rüsttag auf die kommende Auferstehung. Es ist nun auf das erste Leben des Menschen die Sabbathruhe des zweiten Lebens gefolgt, da die Seele zwar von ihrem ruhenden Leibe getrennt, aber bei Gott daheim ist, und hierdurch auch mit ihrem äußern Leibe in Beziehung bleibt. Hier ist es, wo die Streiter, im Mittelzustande zwischen dem ersten Leben und dem ewigen Leben, Ruhe finden, — wenn sie im Glauben darnach wirklich verlangt haben, — oder im Gegenfalle längern Unfrieden, denn der Mensch kann hinfort nicht mehr sterben. Der Sonntag endlich bezeichnet das dritte Leben des Menschen, welches mit der Auferstehung und Verklärung des Leibes zum Lichte im Dienste Gottes anfängt. Am Sonntage erkennen wir daher ebensowohl den Anfang der ersten Schöpfung in der Erschaffung des Leibes, als den Gipfel der zweiten Schöpfung in der Verklärung des Leibes. Leiblichkeit ist der Anfang und das Ende der Wege Gottes. Es wird gesäet ein natürlicher, dann ein seelischer Leib, und wird auferstehen ein geistlicher Leib.

Immer deutlicher und mahnender erinnert jeder Freitag jeden Menschen nicht allein an die erste Schöpfung aller Menschen in Adam, und an den Kreuzestod Christi für das Leben aller Menschen, sondern auch an den eignen Tod, da der Leib abgebrochen und von seiner Seele getrennt wird. Ebenso weiset der Sonnabend nicht allein auf den Tag der Ruhe des Herrn nach vollbrachter Schöpfung und Erlösung, sondern auch auf das eigne zweite Leben, auf das nächste nach diesem, da der Leib im Grabe ruhet und die Seele in ihrer Heimath vor Gott wandelt, — so wir Glauben halten: er erinnert an das Leben, das denen schon geworden ist, die uns im Tode vorangegangen. Gleichermaßen deutet jeder Sonntag nicht allein auf die erste Schöpfung des Leibes, und auf dessen Verklärung in dem Leibe Christi, sondern auch auf die Auferstehung jedes Menschenleibes und die Verklärung der an demselbigen Tage erschaffenen Natur. Das A und O der fortgehenden Schöpfung und Erlösung ist mithin das Gottes-Wort: Es werde Licht! Aber es kann nicht eher Licht werden in der Welt-Schöpfung bis jedes Glied derselben sich reinigen und waschen läßt von Dem, der da spricht: Es werde Licht! Und wo es nicht geschähe, daß Alle gerettet werden, so wird doch am Ende die Erlösung den Sieg behalten gegen die abtrünnigen Glieder, welche verstoßen werden. Auch der erste Sonntag der Schöpfung scheidet Licht und — Finsterniß: so scheidet auch der Sonntag der Auferstehung zum Leben — und zum Gericht: das Gericht ist der Gegensatz des Lebens, — oder der andere Tod, Off. 21, 8. welcher auch aufgehoben werden soll als der letzte Feind. I. Kor. 15, 26.*)

---

*) J. Fr. v. Meyer: Inbegriff der christlichen Glaubenslehre. Kempten, 1832. S. 272. flg.

Im Freitage feiern wir vor dem Tode, der seinen Abend schließt, das erste Leben von seinem Anfange an: dieses besteht in der unmittelbaren, d. h. in der natürlichen und leiblichen Einheit des Leibes und der Seele im Geiste, durch die Sünde verdunkelt und der Natur verfallen, aber durch die Erlösung wieder zur Vermittelung berufen. So geschieht es, daß wir schon in diesem ersten, unmittelbaren Leben dessen fernere Entwickelungen, als Kräfte der zukünftigen Welt, zum Voraus schmecken, indem wir aus der ersten Unmittelbarkeit vorab durch das Bewußtseyn zur Differenz des Aeußern und Innern, zur Unterscheidung des Leibes und der Seele, der Natur und des Geistes, und durch den Geist selbst vorab zur Vermittelung der getrennten Glieder in dem Begriffe der Persönlichkeit gelangen.

Im Sonnabend erfahren wir mit dem Ende der ersten Lebenswoche durch den Tod, welcher Leib und Seele trennt, die Scheidung wirklich, welche das Selbstbewußtsein zum Voraus verkündigt und im Gedanken vollzogen hatte, aber nicht nur diese Trennung, sondern auch die destowenigere Beziehung der getrennten Momente des Individuums auf einander, welche sich schon vorher in der weitern Entwickelung des Selbstbewußtseins zum Bewußtsein des Andern angekündigt hatte.

Im Sonntage endlich feiern wir den Eingang zum dritten Leben, da Leib und Seele verklärt werden, womit die Erlösung zu ihrer absoluten Vollendung kommt: er setzt voraus, daß alles Widerwärtige, was seiner Erlösung und Verklärung widerstrebt, in Liebe überwunden wird, alle Feinde Gottes zum Schemel seiner Füße niederfallen, und alle Herzen, als fromme, Ihm zufallen. Darum ruft der Sonntag einem Jedem zu, an seinem Theile ihn zu feiern und zu fördern. In dem Sonntags-Worte: Es werde Licht! liegt auch die Mahnung: Thut Buße! denn das Himmelreich ist nahe. Der Sonntag ist

ein Vorbild, daß das Himmelreich nahe ist, — so wir zugreifen. Darum gehet dem Ostersonntage der Charfreitag und die Feier des heiligen Sabbaths voran und in ihn ein.

In dem Sonntage verklären sich auch vorbildlich die folgenden Tage der Schöpfungswoche, welche der fortgehenden Schöpfung der Natur angehören, die mit dem Menschen, als sein Leib, zusammenhängt, mit dem Menschen gefallen ist, und mit dem Menschen auferstehen soll. Aber so lange noch ein Stein im Wege liegt, so lange ist die Erlösung noch nicht vollendet: so lange die Erlösung nicht vollendet ist, so lange ist der Sonntag für uns nur ein Vorbild des zukünftigen, nur ein zurückgeworfener Schatten des ewigen Lebens in Gott. Darum sollen alle Steine sich erweichen, alle steinernen Herzen fleischern werden, alle fleischernen brechen, und die gebrochenen, als fromme, dem Herrn zufallen, auf daß der Tag des Herrn komme, und das Himmelreich, welches nahe ist, wirklich erscheine.

Es stehet geschrieben: Christus wird herrschen, bis daß er alle seine Feinde unter seine Füße lege: der letzte Feind, der aufgehoben wird, ist der Tod (I. Kor. 15, 25. 26.) Siehe da, eine Hütte Gottes bei den Menschen, und Er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk seyn, und Er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein. Und Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr seyn, noch Leid, noch Geschrey, noch Schmerz wird mehr seyn. Denn das Erste ist vergangen. Off. 21, 3. 4.

Es tritt nun immer bestimmter, immer heller und inhaltreicher die Succession des Erlösungswerkes an den drei Tagen hervor, welche wesentlich alle drei zur Vollendung der Erlösung gehören, in welchen Christus vorangegangen ist, daß wir nachfolgen. Der erste Tag bezeichnet

net den Act, die Handlung, das Werden des Todes, nicht den Tod selbst, sondern das Sterben, wozu das ganze Leben nnd Leiden Christi gehört. Die erste Passion ist die Geburt in's Fleisch: sein Leben ein fortgehendes Opfer, welches im Tode seinen Gipfel erreicht, aber damit nicht anhebt, sondern das Leben gehört auch zu dem Erlösungs- und Versöhnungs-Werke. Christi Leben im Fleische ist ein stetes Leiden mit uns und für uns, sein Leiden ein zunehmendes Sterben, mit uns und für uns, welches erst vollbracht war am Abend des ersten Tages, vor dem Sonnen-Untergange des Rüsttages. Durch das Sterben wird das fleischliche Leben mehr und mehr überwunden, und der Sieg über das Fleisch vollbracht. Also sollen auch wir im Leben täglich sterben, bis es nach dem Fleische vollbracht ist. Der zweite Tag bezeichnet den eigentlichen Tod, in seinem Unterschiede vom Sterben, denn der Tod tritt nicht eher ein, als bis die Trennung der Seele vom Leibe wirklich eingetreten und vollbracht ist; der Tod ist dieses, daß die Seele allein ist in ihr selbst und der äußere Leib im Grabe ruht: er ist die Scheidung zwischen Leib und Seele zur Beziehung beider auf einander. Durch den Tod ist das Sterben, der Kampf der Seele und des Leibes, des Lebens und Todes überwunden: der Tod ist die Ruhe von diesem Kampfe, weil nunmehr die Scheidung, in deren Entwickelung das Leben bestand, vollbracht ist. Der dritte Tag endlich bezeichnet das eigentliche, wirkliche Leben durch die Auferstehung und Verklärung des Leibes zur Einheit mit der Seele im Geiste. Erst durch die Auferstehung ist der Tod vollkommen getödtet und überwunden, durch die Auferstehung Christi ist uns die Möglichkeit und Kraft zur Ueberwindung des Todes vollkommen mitgetheilt.

In diesen Thaten Christi sind nach dem Begriffe derselben eben so viele Zweckbestimmungen eben so wohl zu

unterscheiden als zusammengehörig. Es ist schon viel gewonnen, wenn wir die Grundlinien dazu erkennen, und die allgemeinen Kategorieen bezeichnen lernen, aus welchen die weiteren Entwickelungen erfahrungsmäßig und begriffsweise in unerschöpflicher Fülle hervorströmen.

In der Geburt wird gesäet ein natürlicher Leib, das σῶμα σαρκικὸν, der Leib des Todes, σῶμα τοῦ ϑανάτου, dessen Wachsthum im Abnehmen, dessen eigentliches Leben im Sterben besteht. Caro vale! — Denn das Sterben ist das Wachsthum der Herrschaft des Geistes über das Fleisch, die Ueberwindung des fleischlichen Lebens durch das Wachsthum des in ihm niedergelegten innern Lebens. Dazu ist uns Christi rüsttägliches Leben, Leiden und Sterben, nicht allein eine Lehre, nicht allein das Vorbild, sondern der Vorgang, die wirkliche Thatsache gegeben, die uns gemacht ist zur Erlösung von dem sterbenden Fleische, und schon vor ihrer Erfüllung durch die Verheißung ihren Einfluß auf das Leben des Menschen bewährt hat. Derselbige Christus ist es auch, welcher mich erlöset von dem Leibe des Todes.

Im Tode wird gesäet ein seelischer Leib, das σῶμα ψυχικὸν, welcher nun von dem verderbten Fleische erlöset ist; sein Leben bestehet umgekehrt in der wieder beginnenden Beziehung auf den durch den Tod zu seiner Erneuerung und Wiedergeburt bestimmten Leib, sein Wachsthum im Abnehmen der Scheidung. Dazu ist Christi Sabbathruhe gegeben, da er mit dem todten Leibe in das Grab gelegt worden ist, wie ein jeglicher Leib, seine Auferweckung in Geduld zu erwarten, die uns endlich auch von dem Tode, das heißt von der Scheidung zwischen Leib und Seele, erlösen wird. Darum ist er auch gleichzeitig mit dem Seelenleibe niedergefahren zur Höllen, als das Vorbild und der Vorgang allen Seelenleibern, den Gläubigen, die da schliefen, und denen, die etwa nicht glaubeten, daß er ihnen predigte das Evangelium. Der-

selbige Christus ist es auch, welcher die Sache meiner Seele führet und mein Leben erlöset.

In der Auferstehung wird auferstehen der Geistesleib, σῶμα πνευματικὸν; denn in der Auferstehung wird das „Gefängniß" des Todes, die Scheidung der Seele und des Leibes, die Vereinzelung des Menschen und der Natur, die Spannung zwischen dem Innern und Aeußern überwunden, und die Einheit wieder hergestellt: denn die Auferstehung des Menschen ist zugleich die Verklärung der Natur, als der geistliche Leib. Dazu hat Christus dem Menschen, und im Menschen der gesammten Schöpfung der Erde die Sieges-Kraft gegeben durch seine Auferstehung, welche mit dem Sonntage des neuen Lebens beginnt, und mit der Himmelfahrt sich vollendet, einen neuen Himmel und eine neue Erde zu bereiten dem geistlichen Leibe, in welchem Himmel und Erde sich abspiegeln.

Der mittlere Tag gehört dem Tode allein, das heißt dem Leben in der Scheidung der Seele von ihrem äußern Leibe: aber das Ende des ersten und der Anfang des dritten Tages gehören auch noch dem Tode, welcher mit dem Ende des ersten Tages anfängt, und mit dem Anfange des dritten Lebens endet. Das dreitägige Begräbniß, ἡ τοῦ κυρίου ταφὴ τριήμερος, καὶ οὐ πλείων ἢ ἐλάσσων *), ist auf verschiedene Weise ausgedeutet, auch nach seiner Beziehung auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft betrachtet worden: aber das wichtigste ist, daß die leibliche Ruhe im Grabe zugleich das Seelenleben unter den Geistern ist, und daß in eben diesen drei Tagen zugleich das erste Leben, und der Anfang des dritten Lebens enthalten ist.

In der weiteren Entwickelung dieser Grundlinien würde sich die Form immer reicher zu ihrem Inhalte er-

*) Michaël Glycas, p. 416. l. c.

füllen, es würde namentlich einerseits die rechtliche Seite, die Seite des objectiven Gesetzes, nämlich die Satisfaction nach ihrem Begriffe und Verlaufe *), andererseits die ethische Seite, die Seite des subjectiven Willens, hiermit das Verhältniß der Sünde zum Tode vollere Anerkennung finden, und hiermit zugleich der Zusammenhang des Gehorsams mit der Freiheit in Gott, und der Freiheit mit dem Leben des Geistes zur specielleren Einsicht kommen.

Eben so würde in der objectiven Seite der Erlösung, welche die Versöhnung Gottes mit dem Menschen enthält, wie in der subjectiven, welche die Versöhnung des Menschen mit Gott voranstellt, in jeder wiederum ein objectives und subjectives Moment zu unterscheiden sein. An der rechtlichen oder objectiven Seite ist das Objective dieses, daß dem Rechte, näher der Person des Rechts, genug gethan werde: denn was wäre das für Recht, das fünf gerade sein läßt? und das subjective Moment ist, daß die Liebe, die über den Abfall des geliebten Geschöpfs zürnet, wieder versöhnet werde: denn was wäre das für eine Liebe, die bei solchem Abfall gleichgültig bliebe? und wenn sie ihren Gegenstand wirklich liebt, und immer fort liebt, wie könnte sie bei aller seiner Feindschaft dennoch in unverändertem Verhältnisse zu ihm bleiben? An der subjectiven Seite ist wieder das objective Moment, daß das abtrünnige Subject Strafe erfährt und Buße thut, und das subjective, daß es selbst zurückkehrt. Und wenn alle diese Beziehungen hauptsächlich das Leben und Sterben bis zum Tode betreffen, so würden daraus in gleicher Weise für die folgenden Stationen die ferneren Momente zu entwickeln sein.

Für jetzt kann jedoch nur wiederholt werden, daß in den ersten Stationen auch schon die folgenden vor-

*) Zerstreute Blätter aus den Hand- und Hülfsacten eines Juristen. Thl. I. Erfurt, 1832. S. 468 — 494.

bildlich liegen müssen, wenn sie sich daraus entwickeln sollen: daraus folgt, daß jede einzelne Stufe sich in sich selbst wieder gliedert. Wenn daher das erste Leben als das Absterben des Fleisches bezeichnet worden ist, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß dem Leben und dem Leben des Leibes sein volles Recht geschehe: dieser Leib ist vielmehr das vorwaltende Moment des ersten Lebens; wir sehen ihn auch wirklich zunehmen, ehe er abnimmt; so ist auch das erste Leben selbst nicht die Scheidung selbst, sondern vielmehr die unmittelbare Einheit des Leibes und der Seele, welche eben deswegen ihrem Untergange, der Scheidung, entgegen geht. Wenn im zweiten Leben die Seele nach ihrem innern Leben hervortritt, und der Leib, den der Tod trifft, in das Grab zurücktritt, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß der Tod auch die Seele trifft, weil diese die Trennung auch erfährt, in welcher allein der Tod besteht, und umgekehrt auch von dem Leibe der fernere Lebensprozeß nicht ausgeschlossen ist. Es ist daher nur Folge der Sünde, mithin Täuschung, wenn uns der Tod dennoch als Vernichtung entgegentritt: umgekehrt ist es aber der Segen der Erlösung, daß der Tod weder in leiblicher, noch in seelischer Beziehung zu der Vernichtung kommt, die wir fürchten, und die er auch als der Tod des Geistes zum Solde der Sünde sein würde ohne die zweite Lebens-Schöpfung. In Beziehung auf diesen Tod ist mithin das Erste, daß das Fleisch sterbe, das Zweite, daß die Seele sterbe, beide zur Reinigung und Erfüllung, d. h. zu neuem Leben in der Vereinigung.

Der Tod setzt allerdings eine Krankheit voraus: es ist aber in dieser Krankheit kraft der Erlösung auch ein gesundes Prinzip, welches sich gesund entwickeln, und nicht wieder selbst krankhaft und unnatürlich sich verkümmern soll. Gleichwohl wird durch diese krankhafte Krankheit das gesunde Fleisch zu einer Gegenwehr herausgefordert, die dann nicht blos gegen das krankhafte, sondern auch gegen

das gesunde Absterben des Fleisches ankämpft. Und das ist die gefährlichste Krankheit, die sich selbstgefällig und wohlbehäbig der allerbesten Gesundheit schmeichelt.

Die wahre Gesundheit des Lebens, welches der Freitag anfängt und abschließt, entäußert und wieder zurücknimmt, bestehet wesentlich darin, daß die Krankheit, die in ihm ist, als normaler Heilungsprozeß vorwärts sich entwickelt, und der Tod, dem es in dieser Station unterworfen ist, überwunden wird. Dazu ist der Arzt gegeben und dem menschlichen Leben eingepflanzt, welcher in die Krankheit eingeht, und sie leidend auf sich nimmt, bis zum Tode, um sie thätig durch seine absolute Lebenskraft von sich und allem Leben hinweg zu nehmen: indem er sie mitleidet, theilt er auch die überwindende Lebenskraft mit; indem er den Tod leidet, ist der Tod selbst getödtet, auch für uns durch die in der Menschwerdung eröffnete Mittheilung der Lebenskraft. So ist der Tod, als die Negation des Lebens, negirt: der Tod ist nicht mehr Vernichtung, aber Trennung, Trennung des Aeußern und Innern, des Leibes und der Seele aus ihrem zeitlichen Verbande. Es war aus der Kraft der daseienden und kommenden Erlösung, wenn Sokrates sterbend betet: „Dem Arzte das Opfer für die Genesung!“

Die zweite Station ist aber der Tod, nicht als Vernichtung, sondern als Trennung; die Sonne ist untergegangen, es ist Sonnabend: der Leib ruht im Grabe, und die Seele ist geborgen in Gott, es ist Sabbath: der Leib rüstet sich im Grabe, auch verwesend, wie früher im Mutterleibe zu neuem Naturleben*), die Seele erhebt sich und regt sich in dem Gefängnisse der abgeschiedenen Geister, in ihrer Trennung von ihrer Aeußerlichkeit, zu weiterer Entwickelung, es ist Rüsttag zum letzten Sonntage:

*) Dr. G. H. Schubert, die Geschichte der Seele. Zweite Aufl. S. 278.

Leib und Seele sind auch getrennt in fortgehender Beziehung, es ist die präsente Zukunft des Sonntags der Auferstehung.

Es ist die Kraft der Erlösung, d. h. der persönlichen Kontinuation, womit sich Gott in das gefallene Fleisch entäußert, es ist die Kraft des Zusammenhanges, daß der Tod nicht Vernichtung ist, sondern Trennnng der Seele und des Leibes, aber wirkliche, nicht abstrakte, mithin zugleich Beziehung. Insofern ist jeder Tod Schein-Tod, und eben darum wirklich Tod. Τὸ παιδίον οὐκ ἀπέθανεν, ἀλλὰ καθεύδει. Marc. 5, 39. Matth. 9, 24. Joh. 11, 11.

Die dritte Station ist der Sonntag selbst, oder das wirkliche Leben. Dieses Sonntags-Leben ist die Vollendung der Schöpfung. Die Schöpfung besteht aus Leib, Seele und Geist: ihre Vollendung besteht darin, daß in die Seele, als die Mitte, Leib und Geist eingehen und mit ihr Eins sind, persönlich Eins. So ist die Seele der Leib Gottes, und der Geist der Schöpfung: und in ihm alles Einzelne durchdringlich und persönlich geborgen und verklärt.

An allen diesen erfahrungsmäßigen Wahrnehmungen bewährt es sich zugleich, daß die Kategorieen, welche sich im Gedanken ergeben und gliedern, als Unterscheidungen aus dem Inhalte selbst entnommen sind, und die Succession der Geschichte bilden, vorgezeichnet in drei Tagen zur Entwickelung in eben so vielen Zeit-Abschnitten. Die Hauptsache ist aber, daß die Schrift auch wörtlich dieselben Unterscheidungen macht, und diese drei Tage als eben so viele Momente der Erlösung unterscheidet, nicht allein als historische Ereignisse, sondern auch zur Lehre. Denn Paulus schreibt, in den Episteln an die Korinther. I. 15, 3. 4., erstens, ἐν πρώτοις, daß Christus gestorben sei, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν, zweitens, daß er begraben sei, ὅτι ἐτάφη, drittens, daß er auferstanden sei am dritten

Tage, ὅτι ἐγήγερται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, alles nach der Schrift. Derselbige Apostel nennt auch die Ursache sowohl als den Zweck: beides liegt in unseren Sünden. Die Ursache ist das Dasein unserer Sünde: unsere Sünden haben ihn in den Tod gebracht; der Zweck ist die Tilgung unserer Sündenschuld, welche im Tode ausgeschieden und getilgt, im Grabe begraben wird, auf daß Leib und Seele gerechtfertigt auferstehe zum ewigen Leben. Darum sagt der Apostel in derselben Stelle, daß Christus gestorben sei für unsere Sünden, ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Ein andermal faßt derselbe Apostel (Röm. 4, 25.) den Zweck der Hingabe in Leben, Leiden und Sterben, in den Tod und in das Grab zusammen, und sagt: er ist dahin gegeben, in Tod und Grab überliefert, um unserer Sünden willen, deren Dasein die Ursache, deren Büßung und Tilgung der Zweck des Todes und Begräbnisses ist, — παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν *). Aber die Vollendung der Erlösung ist die Rechtfertigung, es ist nun nicht allein das Alte vergangen, sondern es ist alles neu worden. Der Apostel sagt in derselben Stelle des Römerbriefs: er ist auferwecket worden um unserer Gerechtigkeit willen, ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν; unsere Gerechtigkeit ist die Veranlassung, nämlich der Keim dazu, der durch die Erlösung in uns gelegt worden ist zum neuen Leben: unsere Rechtfertigung ist auch der Zweck, nämlich die Vollendung der Gerechtigkeit und Herrlichkeit, die an uns soll offenbart werden durch den, welcher uns gemacht ist zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, Heiligkeit und vollkommener Erlösung (1. Kor. 1, 30.). Die Enlösung — ἀπολύτρωσις — ist in ihrem vollen Umfange, in ihrer negativen und positiven Wirkung, nicht allein das Erste, sondern

---

*) Vergl. Dr. Otto Krabbe, die Lehre von der Sünde und vom Tode in ihrer Beziehung zu einander und zu der Auferstehung Christi. Hamburg 1836. S. 10. 278.

auch das Letzte. So schreibt auch Petrus (1, 2, 24.) daß Christus unsere Sünden selbst in eigener Person geopfert hat an seinem Leibe auf dem Holze, auf daß wir, der Sünde *abgestorben*, der Gerechtigkeit *leben*, ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι, τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν. Er sagt ferner (1, 3, 18.), daß Christus einmal *gelitten* hat für unsere Sünden, ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθε, der Gerechte für die Ungerechten, auf daß er uns zu Gott brächte: und ist getödtet nach dem *Fleische*, σαρκὶ, aber lebendig gemacht nach dem *Geiste*, πνεύματι, in welchem er hingegangen ist und hat gepredigt den Geistern im Gefängniß.

So erweiset sich der *Kreuzestag* Christi gleich dem Kreutze seines ganzen Lebens, Leidens und Sterbens als die Strafe für unsere Sünden, aber auch zugleich, vermöge der durch die Menschwerdung allen Menschen bereiteten *Gemeinschaft*, als das genugthuende Rettungsmittel aus Sünde und Tod, als der Tod, welcher den Tod selbst negirt. So erweiset sich nicht minder der Grabestag, als die Erhaltung des Lebens im Tode zur Ruhe für den Leib und zur Thätigkeit der Seele sowohl in ihrem Verhältnisse zu dem getrennten äußeren Leibe, als auch in ihrem neuen Verkehr mit den Seelen, welchen auch das Evangelium gepredigt ist: der Leib ist geborgen im Grabe der Erde, die Seele im Schooße des Geistes. Dem *Sonnabend* gilt es, wenn David spricht: „Du wirst meine Seele nicht in der Hölle lassen, und nicht zugeben, daß dein Heiliger der Vernichtung verfalle.“ (Apostelgesch. 2, 27. 31.) Darum ist den Gefangenen in dem Gefängnisse der Geister gepredigt, daß sie sollen los sein. Das ist der Trost auf die Klage Davids Ps. 88, 8. und die Antwort auf seine Fragen Ps. 88, 11. 12. Eben so erweiset sich auch der *Auferstehungstag* als die Vollendung des Erlösungswerks, da nicht mehr unserer Sünde gedacht wird, sondern der Gerechtigkeit zur vollkommenen Verklärung.

Demnach ist der Verlauf dieser, daß Leib und Seele nach dem Fleische erst den Act des Todes und dann den Tod selbst erfahren, aber auch in beiden Zuständen die Predigt des Evangeliums von dem ewigen Leben vernehmen, auf daß sie sich bekehren, um zum ewigen Leben wiedergeboren zu werden. Das Erste ist, daß Leib und Seele, Natur und Mensch, zusammenleben, um sich zu scheiden; denn es ist hienieden keine bleibende Stätte, das Verhältniß zwischen Leib und Seele ist noch nicht auf die Dauer, es ist ein Schade hineingekommen, der zum Ausbruch kommen muß, ehe Heilung eintreten kann. Dazu hilft uns Christus kraft seiner Todes-Pein, daß wir das Sterben überwinden. Das Zweite ist, daß Leib und Seele, Natur und Mensch geschieden leben in der Erwartung künftiger Wiedervereinigung, mithin in Beziehung auf einander; denn die Scheidung kann nicht das Letzte sein, es ist eine Hülfe gegeben, ein Lebenskeim ist ausgesäet, der endlich zum Baum heranwächst. Dazu hilft Christus durch sein Begräbniß und die Predigt des Evangeliums im Unterreiche, daß wir auch den Tod überwinden. Das Dritte ist endlich, daß Leib und Seele, Natur und Mensch zum Geiste, zum Leibe des Geistes sich verklären, und alle Todten auferstehen, ein Jeglicher in seiner Ordnung, der Erstling ist aber Christus: und dieses Erste hat auch das Letzte zur Folge, daß alle Wesen der Schöpfung erneuert werden. — Dieses ist der Weg, welcher nach dem Vorbilde und Vorgange Christi jedem Menschen vor und nach Christo, und in dem Menschen auch der gesammten Schöpfung Himmels und der Erden vorgezeichnet ist; er führet durch die Zeiten zur Ewigkeit, in welcher die Zeit zu ihrer Wahrheit kommt. Der Ostersonntag vollendet das Werk des Charfreitags, wie dieser das Werk der Erlösung; er ist nicht allein der thatsächliche Typus, die Grundlage und die Wirklichkeit der geistlichen Auferstehung, sondern auch die einige Bedingung und Quelle des leiblichen Frühlings,

des Frühlings der Natur, welcher jetzt ist und in seiner Vollendung kommen soll. Ohne das Osterfest, in welchem die Verheißung erfüllet und die Erlösung vollendet ist, wäre seit Adam's Fall kein Frühling: es ist nicht blos ein bildlicher, sondern ein wirklicher Zusammenhang zwischen dem irdischen und überirdischen Frühlinge: der Ostertag ist in jeder Beziehung das Frühlings-Fest, das Fest der Auferstehung zu einem neuen Himmel und einer neuen Erde.

K. F. Göschel.

Der mosaische Ursprung der Gesetzgebung des Pentateuch; vertheidigt vom Lic. B. Bauer.

Vorerinnerung.

Nachstehende Bemerkungen sind aus einer vollständigen Darstellung der biblischen Theologie des A. T. entlehnt und aus dem Ganzen derselben in Beziehung gesetzt zu den Einwürfen, welche der historisch-kritische Theil der biblischen Theologie von Vatke gegen die biblische Darstellung der Wirksamkeit Mosis erhoben hat. Ob der Verf. mit ihnen zu erreichen vermag, wonach er strebt, nämlich dazu beizutragen, das historische Bewußtsein seinem wahren Verhältniß zu dem kritischen Selbstbewußtsein der Gegenwart näher zu bringen, das muß er dem Urtheil Anderer überlassen. Dessen ist er aber gewiß, daß mit der absoluten Berechtigung des Selbstbewußtseins sich das Positive endlich bis in das Detail seiner Accidenzen vermitteln lasse und daß dieses als das ewig Neue den neuen Himmel des modernen Bewußtseins nothwendig durchdringen werde. Es kommt nur für die erst darauf an, mit dem Muth der Kritik ein gleich muthiges Zutrauen zum Object zu fassen, weder in Voraus die kritische Bewegung verstocken und gewaltsam allen innern Zusammenhang

mit ihr abbrechen zu wollen, noch die an sich berechtigten Einwürfe der Kritik schon in dem Stadium abzuschließen, wo sie der Sache entgegenzutreten scheinen. Auf beiden Seiten des Gegensatzes geschieht ein und derselbe Fehler. Jene der Kritik feindliche Seite traut dem kritischen Selbstbewußtsein nicht zu, daß seine eigene weitere Entwickelung wieder zur Anerkennung des Inhalts umlenken müsse und diesen nur aufzuklären diene; — aber freilich hat die Kritik auch in der edeln und durchaus so würdevollen Gestalt, wie sie in Vatke gegenwärtig aufgetreten ist, dieselbe Meinung von sich selber, wenn sie ihre reine Einsicht nur aussprechen zu müssen glaubt, um die Richtigkeit des Tradirten darzuthun.

In dieser Erstarrung wird jedoch die Geschichte, die seit einem Jahrhundert in wunderbarer Ironie den Gegensätzen mitgespielt hat, auch den gegenwärtigen nicht stehen lassen. So lächerlich, ja komisch es sich oft präsentirt, wenn man in den Händen früherer Apolegeten z. B. eines Warburton oder gar eines J. D. Michaelis die eignen Angriffswaffen der Aufklärung gegen die Sache gerichtet sieht, so muß man doch wieder mit ihnen versöhnt in ihrer Situation die göttliche Weisheit der Geschichte erblicken, die ihnen die Ahndung eingab, sie würden vom Gegensatz nicht frei werden, wenn sie nicht in ihn eingingen und sein relatives Recht anerkännten. Bei der Wachsamkeit und Schärfe unsers jetzigen Bewußtseins und bei der determinirten Ausbildung des Gegensatzes ist jene groteskabentheuerliche Form des Kampfes unmöglich, oder wenn sie aufträte, würde sie schleunigst als erfolglos beseitigt sein. Aber das wird immer aus jener Periode zur Lehre und Warnung dienen, daß es rein unmöglich ist, sich des durchdringenden Elements der neuern Bildung zu

erwehren und daß nur diejenige Form des Bewußtseins den Gegensatz überwältigen wird, die alle seine Elemente zu umspannen vermag oder welche den Gegensatz als innern Widerspruch des gegenwärtigen Gesammt-Bewußtseins anerkennt, ihn so in die Einheit des Bewußtseins zurückführt und in dieser sich auflösen läßt.

Der Verf. nachstehenden Aufsatzes hat nun an einem einzelnen Punkt des A. T. nachzuweisen gesucht, wie die eigne Entwickelung desselben seine tradirte Stellung als mittleres Moment in der geschichtlichen Genesis des A. Testamentlichen Bewußtseins sichert; wie die Einwürfe der Kritik ihren nothwendigen Platz und damit ihre Lösung in der Sache selber besitzen. Und wenn er sich in der ersten Hälfte des Aufsatzes zugleich negativ gegen die Kritik verhielt, indem er ihren Einwürfen die Kraft der letzten Entscheidung zu nehmen suchte, so hofft er in der andern Hälfte ihr altes Thema vom Naturdienste der Israeliten noch mehr zu bestätigen, indem ihm die betreffenden Angaben des A. T. durch die Idee des Kronos noch größere Kraft zu gewinnen schienen. —

---

§. 1.

Der Wendepunkt der Untersuchung.

Nicht nur die Frage nach der Zeit ist es, worauf es bei den Untersuchungen über den Ursprung des theokratischen Rechtssystems ankommt, so daß die Sache selbst von den Resultaten solcher Untersuchungen unberührt bliebe.

In dieser über sich selbst noch unklaren Meinung konnte die neuere Kritik nur so lange stehen, als sie noch geneigt war, die Gesetzgebung überhaupt auf Moses zurückzuführen und ihm nur die schriftliche Abfassung des Ganzen absprach.

Sobald aber die Kritik die ihrer selbst nicht gewissen Geburten der Uebergangsperiode aus der früheren traditionellen Ansicht durch ihre schärfere Entschiedenheit verdrängte und auch die materielle Vollendung der Gesetzgebung des Pentateuch gegen die Zeit des Exil verlegte: da ahndete sie auch unwillkührlich, welchen Einfluß die zeitliche Entstehung auf die Beurtheilung dieses Rechtssystems hatte. Diese Umwendung der Reflexion bezeichnen die „Beiträge" de Wette's. Freilich geschah auch bei diesem Gelehrten jene Umwendung noch nicht mit vollkommen entwickeltem Bewußtsein. Nur darin sprach sie sich aus, daß das Gesetz für hierarchisch und levitischen Interessen dienend erklärt wurde. Das religiöse Staatsgesetz wurde aus der subjectiven Reflexion eines einzelnen Standes abgeleitet und das gesammte Volksbewußtsein blieb noch vom Kreis der Untersuchung ausgeschlossen.

§. 2.

Der gegenwärtige Stand der Frage oder die Symbolik des Gesetzes.

Jene Form des subjectiven Pragmatismus hat die Kritik in ihrer jetzigen wissenschaftlichen Form abgelegt und alle ihre Bemühungen nun dahin vereinigt, das Gesetz als ein nothwendiges Glied in der Entwickelung der A. T.lichen Religion und des hebräischen Volksgeistes zu fassen. Das Gesetz nämlich sei das Resultat der Prophetie. Hier ist sogleich ein tiefer Zusammenhang mit der Geschichte des religiösen Princips gegeben und das Verhältniß des Gesetzes zur Prophetie gestaltet sich dann in folgender Weise. Die Thätigkeit der Propheten sei darauf gerichtet gewesen, das Princip der Idealität im religiösen Bewußtsein des Volkes zu beleben und besonders gegen die Macht des natürlichen Bewußtseins sicher zu stellen. Dies sei aber nicht so geschehen, daß jenes ideale Princip dem Bewußtsein schon für sich fertig und vollendet gegeben gewesen sei, sondern in den Propheten selbst sei es erst

zur Klarheit gekommen durch den Conflikt mit der Natürlichkeit und Verstocktheit des Volks. Wie es nun in den Propheten in freier Form des Gefühls und innrer Erregung sich kund gab, so habe es in dieser Form auch dem Volk nur mitgetheilt werden können, also in der Form, daß die gegenseitige Beziehung Jehova's und des Volks mehr für die Innerlichkeit existirte. Gleichzeitig mit der Entwickelung der Prophetie habe sich zwar auch im Kultus die Beziehung des Volks auf Jehova äußerliche Existenz zu verschaffen angefangen. Aber wie diese Objectirung der Innerlichkeit zu einem System von Cerimonien allmählig geschah, so sei sie auch noch eine freie gewesen. Erst gegen das Exil hin sei es der Priesterschaft im Tempel zu Jerusalem zu Zeiten gelungen, jene Freiheit auf wohlthätige Weise zu beschränken und im Exil endlich und nach der Rückkehr aus demselben sei das Rechtssystem durch den Pentateuch vollends fixirt worden. Der prophetische Geist sei in die Hülle äußerer Riten eingekehrt und so wenigstens vor dem Untergange gesichert worden: oder das mosaische Gesetz ist nach der Kritik die erstorbene, äußerlich gewordene Prophetie.

Fragen wir nun, wie sich zu dieser kritischen Ansicht die Auffassung stellt, welche das Gesetz von Moses fixiren läßt, so wird sogleich mit der Differenz der Zeitbestimmung die Differenz in der Betrachtung des Inhalts hervortreten.

Das nun bleibt immer: mag man das Gesetz durch Moses oder gegen die Zeit des Exils entstehen lassen, so hat es immer eine nothwendige Beziehung zur Prophetie. Ist es von Moses gegeben, so ist die Prophetie seine Entwicklung, ist es in und nach dem Exil fixirt, so ist es der Niederschlag der prophetischen Wirksamkeit. Das scheint zwar wiederum nur ein gleichgültiger Unterschied der Zeit: in dem einen Falle geht das Gesetz der Prophetie voran, in dem andern Falle folgt es derselben. Aber der Unterschied wird sogleich das innerste Wesen der Sache berühren.

ren. Nämlich auch darin können sich noch beide Ansichten vereinigen, daß das Gesetz Symbolik, die Uebertragung eines Innern in die Sphäre der Erscheinung sei; aber darin gehen sie nun entschieden auseinander, daß das Symbol für Moses ein unbewußtes, für die Zeit des Exils ein bewußtes sein mußte. Die Kritik auch in ihrer neuesten Gestalt reflektirt zwar nicht ernstlich auf diese Alternative; aber das ist eben noch ihr Mangel und will man den Streit lösen, so vermag man es nur von diesem höhern Standpunkt der Untersuchung aus.

Ein unbewußtes Symbol konnte das Gesetz für Moses nur sein, weil die innere Beziehung auf Jehova und ihre äußere Selbstdarstellung erst später in Conflikt geriethen. Es war für das Bewußtsein noch eine und dieselbe einfache That, sich zum Gedanken von Jehova zu erheben und z. B. den Zehnten zu entrichten oder jede andere Rechtsbestimmung zu erfüllen. Oder das Opfer z. B. war nicht nur ein äußerer Act, mit dem eine innere Bedeutung noch besonders verknüpft wurde, sondern das Gefühl der Sünde oder die Gewißheit der empfangenen Sündenvergebung war unmittelbar Eins mit der Darbringung des Opfers.

Ein bewußtes Symbol mußte aber das Gesetz sein, wenn es zur Zeit des Exils fixirt ist. In diesem Falle hatten ja die Propheten schon die reine Innerlichkeit des Gefühls erweckt. Jetzt war es nicht mehr möglich, daß ein Ritualsystem sich ununterscheidbar mit einer innern Bedeutung verknüpfen konnte, sondern jetzt mußte die Innerlichkeit so viel Kraft erhalten haben, zu einer so freien Bewegung gelangt sein, daß sie den äußern Ritus nur als untergeordnetes Material des Geistigen betrachtete.

Welche Form des Symbols hat nun das Gesetz im Pentateuch? Unfehlbar die des unbewußten. Nirgends

finden wir eine bewußte Unterscheidung des äußern Ritus und seiner Bedeutung. Im Gegentheil die bornirteste Form, die beschränkteste Endlichkeit ist mit dem Allgemeinen, mit der universellen Idee unmittelbar verknüpft.

Der Beweis dafür kann an jedem einzelnen Punkte geführt werden, der Mittelpunkt von allen mag zu diesem Zwecke genügen. Die Religion, wie sie sich im Pentateuch darstellt, hat wesentlich das Princip der Allgemeinheit. Jehova ist der Allgemeine, dessen Allgemeinheit durch nichts außer ihm Selbstständiges beeinträchtigt wird. Die Erhebung des endlichen Geistes zu Jehova muß daher auch in der Form des Allgemeinen, im Denken geschehen und die Form und Erscheinung der Religion sollte daher nach ihrem eignen Princip die allgemeine sein. Aber unmittelbar mit diesem Gedanken der Allgemeinheit finden wir im Pentateuch die beschränkteste Existenz und Erscheinung der Religion, nämlich ein einzelnes, bestimmtes Volk zusammengeschlossen. Wenn wir nun zwar sagen, das Volk Israel ist das Symbol der wahren Religion, so sind für das Bewußtsein des Pentateuch Universalismus und Partikularismus weder getrennt, noch unterschieden. Das Bewußtsein bewegt sich noch nicht zwischen den beiden äußersten Gliedern des Schlusses, sondern faßt sie unmittelbar in sich zusammen.

Erst später auf dem Standpunkt der Prophetie trat die Reflexion ein. Hier kam es zur Unterscheidung des Symbols, hier wurde das Symbol zerbrochen, so daß Innres oder die Bedeutung und die äußere Form auseinander gingen. Daher bewegen sich die Propheten zwischen beiden Extremen, der Universalität der wahren Religion und ihrer partikularen Erscheinung im Volke Israel. Die Prophetie ist der Kampf beider Extreme und der Sieg des Universalismus über den Partikularismus.

Wäre nun der Pentateuch entstanden, nachdem das

Bewußtsein jene Reflexion in sich bereits durchlebt hatte, so müßte der Gedanke des Universalismus, der den Propheten so glänzend aufgegangen war, in ihm dem Partikularismus gegenüber treten. D. h. das Volk müßte als bewußtes Symbol erscheinen, dessen Bedeutung nur, dessen höherer und von ihm verschiedener Sinn die universelle Idee der Religion sei. Davon tritt aber nichts hervor, das beschränkte Volk wird vielmehr unmittelbar als die Existenz und Realisirung des göttlichen Zwecks gewußt; beides ist durch keine Reflexion getrennt. Dieser Mangel der Reflexion treibt den Pentateuch über die Periode der Prophetie zurück in sein höheres Alterthum.

Durch eine andere Wendung kann dieser innre Grund noch verstärkt werden, wenn wir auf die Situation sehen, in welcher die Propheten die Universalität der Idee der Religion verfochten. Die Entwicklung der Prophetie geschah nämlich nicht auf eine ruhige Weise, der das Volk eben so ruhig gefolgt wäre, sondern sie geschah unter den heftigsten Kämpfen mit der partikularen Gesinnung des größten Theils im Volke und nicht selten sind es auch Priester, denen sich die Propheten entgegen setzen. Die innere Dialektik des Symbols war daher keineswegs ein stiller Proceß, in dem sich das innre von seiner äußern Erscheinung sanft und allmählig ablös'te. Vielmehr suchte jetzt ein großer Theil des Volks im Gegensatz gegen die prophetische Thätigkeit sich an das Gesetz zu halten. Das aber konnte in solchem Gegensatz nur so geschehen, daß nun das Volk die äußre Erscheinung des Symbols vertheidigte, während die Propheten das Innre hervorhoben. Daher polemisiren die Propheten so oft gegen die äußre Beobachtung des Gesetzes. Sie verheißen wie Jeremias K. 31, 33 einen neuen Bund Jehovas mit dem Volk, wo ihnen das Gesetz ins Innre geschrieben sein soll, ins Herz. Sie negiren selbst die wichtigsten Theile des ge-

setzlichen Kultus, ja Jeremias vernichtet ideell das Centrum der heiligen Symbolik, wenn er K. 3, 16 sagt, es würden Zeiten kommen, da man sich um die Bundeslade nicht mehr bekümmern würde. So verkündigt er auch K. 7, 14, der Sitz des Kultus, der Tempel würde vernichtet werden. Ja wie Amos K. 5, 25. 26. dadurch den Opferritus negirt, daß er zeigt, die an sich indifferente äußre Handlung habe sich auch mit götzendienerischem Bewußtsein vereinigen können, so streicht Jeremias K. 7, 21 die Gesetzgebung, so weit sie das Rituelle betrifft, aus den Tafeln der Geschichte: denn in der That war ja das Gesetz ursprünglich nicht als nur äußres, sondern ohne die Differenz von dem Innern gegeben und der Prophet konnte deshalb mit Recht sagen, Jehova habe den Vätern, als er sie aus Egypten führte, nichts von Opfern geboten. Obwohl dieselben Ideen sich auch bei den ältesten Propheten finden, so kam es doch hier darauf an, einen solchen näher anzusehen, der in der Zeit wirkte, da der Grund zur Abfassung des Pentateuch gelegt sein soll und dem man sogar im schreiendsten Widerspruch mit seinen prophetischen Aussprüchen einen bedeutenden Antheil an derselben zugeschrieben hat. Wäre nun aber das Gesetz in dieser Periode wenn auch nur einem Theil nach zu seiner Abfassung und Fixirung gelangt, so müßte es nicht nur bewußte Symbolik sein, die Form und ihre Bedeutung unterscheiden, sondern auch seine Aeußerlichkeit gegen die Innerlichkeit vertheidigen, die die Propheten auf ihrer Seite vertheidigten. Da wir von einer solchen Reaktion des Aeußern gegen das Innere im Pentateuch keine Spur finden, so werden wir wieder über die Zeit des prophetischen Kampfes in die Zeit des unbefangenen Alterthums zurückgetrieben, während der Kampf der Propheten unbegreiflich bleibt, wenn das Gesetz nicht vorhanden war, gegen dessen äußerliche Auffassung sie polemisirten.

Nun erklärt es sich auch, wie die Prophetie aus dem Gesetz sich entwickelt hat. Ursprünglich ist im Gesetz das Allgemeine, die universelle Idee der Religion Eins mit der beschränkten, endlichen Form. Das Gesetz trug somit die Möglichkeit in sich das Allgemeine aus sich herauszusetzen und zur freien, universellen Form zu entwickeln. Geschehen aber mußte dies nothwendig, als das Aeußere in der Auffassung des Volks ohne den Zusammenhang mit dem Innern gelten sollte. Die Propheten waren dagegen die Organe, durch welche das Innre gerettet und zu seiner universellen Form erhoben wurde.

§. 3.

Das Deuteronomium und die Fortbildung des Gesetzes.

Wenn der Mangel der Reflexion, der Mangel an freier Bewegung des Gefühls der Grund war, weshalb der Pentateuch jenseits der Periode der Prophetie hinausverlegt werden mußte, so erhebt sich aus eben diesem Grunde ein Einwurf, der das Gewonnene vollständig zunichte zu machen droht. Denn was wir bisher im Pentateuch vermißten, scheint sich nun allerdings im Deuteronomium zu finden. Die Kritik hat sich daher seit de Wette sehr eifrig damit beschäftigt, die Verschiedenheit dieses Buchs von den übrigen Theilen des Pentateuch ins Licht zu setzen, um dadurch dem Beweis von dem späten Ursprung des Ganzen den stärksten Nachdruck zu geben. Und gewiß ist die Basis, die die Kritik hier für ihr Geschäft findet, breit genug.

In dem Deuteronomium hat das Gesetz die strenge Form des Gebots und unmittelbaren Befehls abgelegt. Statt zu gebieten, ermahnt Moses. Er spricht das Gesetz nicht rein als solches aus, sondern legt es dem Volk ans Herz und fordert es auf, die Gebote zu Gemüthe zu nehmen, und im Innern wohl zu bewahren. Daher erhebt sich auch die Paränese zu allgemeinen Formen, das

Volk soll seinen Gott von ganzem Herzen und ganzer Seele lieben, Deut. 6, 5. Der Cerimonialdienst wird sogar schon in rein innerlicher Form gefaßt, Deut. 10, 16: das Volk soll seines Herzens Vorhaut beschneiden. Die Beziehung des Volks auf seinen Gott wird nicht nur in der einfachen und strengen Richtung des Gesetzes genommen, sondern die Ermahnung bewegt sich in der rührendsten Innigkeit und gefühlvollsten Geschäftigkeit zwischen beiden Seiten, zwischen Jehova und dem Volke. Spricht sich sonst das Gesetz kurz und abgeschnitten aus, ohne einen innern Grund für sich anzuführen, so wird es hier anempfohlen, weil es aus der Barmherzigkeit und Herablassung Gottes hervorgegangen sei. Der Bund, den Gott mit dem Volke geschlossen hat, wird als ein Act der Gnade geschildert. Daher wird mit tiefem Gefühl das unverdiente Glück betrachtet, zu dessen Erwerbung das Volk nichts beigetragen habe. K. 9. Besonders erhebt sich die Rede zu wahrhaft elegischer Contemplation des Gegensatzes von der fortwährenden Bundestreue Jehova's und der Verstocktheit des Volks. So wird auch darauf reflektirt, wie Jehova dieses Volk, das doch das kleinste und geringste von allen Völkern sei, zu seinem Eigenthum auserwählt habe. Dann wird auch auf den Ruhm dieses Volks reflektirt, auf das Gesetz, welches seinen Stolz vor andern Völkern bilde. Damit ist verbunden, daß auf die Geschichte, die das Volk erlebt hat, hingewiesen wird K. 4, 32—34, aber nicht in einfacher erzählender Erinnerung, sondern dem praktischen Zweck der Ermahnung dienend.

Sehr gewaltsam ist de Wette mit diesem eigenthümlichen Charakter des Deuteronomium verfahren. Er findet hier einen Geist, der sich schon ziemlich jener rabbinischen, allegorisirenden und mystischen Philosophie nähere und somit dieses Buch als den spätesten Bestandtheil des Pentateuch verrathe. Statt der Mythe finde sich hier Theologie und eine sehr geschmacklose, kalte, spielende. Es herr-

sche hier ein frommer, moralisirender Ton, der zuweilen ins Frömmelnde übergehe. Nicht glücklicher haben sich die Apologeten benommen, da sie zur Altersschwäche Mosis ihre Zuflucht nahmen, um aus deren Redseligkeit den eigenthümlichen Charakter dieses Buchs zu erklären.

Es bedarf jetzt nicht einmal des mühelosen Beweises, wie solche Angriffe und Vertheidigungen in sich selber zerfallen, da die Sache in der Gegenwart eine ganz andre Wendung genommen hat. Das neuere kritische Bewußtsein vereinigt sich immer mehr dahin, das Deuteronomium umgekehrt für den ältesten Bestandtheil der Gesetzgebung zu erklären. In diesem Buche, sagt man, zeigt es sich, wie das Gesetz aus der Prophetie sich entwickelt hat. Hier ist der prophetische Geist noch mitten in der Producirung des Gesetzes begriffen. Daher diese Macht der Innerlichkeit mitten im Gesetze, daher die Reflexionen, die an das Gemüth und Gefühl sich wenden.

So ist der Angriff schärfer geworden, indem er dem Buche seinem Gehalt nach wenigstens kein Unrecht thut. Statt mit hierarchischen Interessen, rabbinischen Spielereien wird es jetzt mit dem Geist der Prophetie in Beziehung gesetzt und diese Auffassung ist von der Wahrheit nicht weit entfernt. Allerdings bildet das Deuternomium die Vermittlung und innre Berührung des Gesetzes und der Prophetie. In ihm zeigt sich der wesentliche Zusammenhang beider Entwicklungsformen des A. T.lichen Bewußtseins. Aber wie sich uns oben ergab, daß das Gesetz der Prophetie nicht gefolgt, sondern vorangegangen sei, so ist nun gerade das Deuteronomium das geschichtliche Zeugniß dafür, daß die Prophetie an sich im Gesetze schon enthalten ist und aus diesem sich nothwendig entwickeln mußte. Es beweis't, daß die Innerlichkeit dem Gesetz nicht fremd ist und daß es die starre Form seiner Objectivität sogleich verlieren mußte, so wie diese sich fertig und vollendet hingestellt hatte. Oder

das Deuteronomium ist das Zeugniß, daß **das Gesetz, sowie es Gegenstand des Bewußtseins geworden ist, sogleich ins Innre, ins Gemüth und Gefühl umbiegen mußte, um zu voller Wirklichkeit zu gelangen.**

Bis das Gesetz zum Abschluß seiner Objectivität kam, sprach es sich in strenger, unerbittlicher Form aus. Es gebietet nur und sagt: du sollst. Es spricht nicht einmal Muth zu, es tröstet nicht über die Schwierigkeit seiner Ausführung, es sagt nur: ich will, ohne Rücksicht auf die Subjectivität dessen, dem es gegeben wird. Ist es aber fixirt, so bleibt es wohl Gebot, aber der Gesetzgeber kann es nun dem Volk ans Herz legen, er kann über die Schwierigkeit der Ausführung reflektiren, und zum Gehorsam ermahnen. Das ist die einfachste Reflexion, die in der Person des Gesetzgebers entstehen kann, so bald er die erste Seite seines Dienstes vollbracht hat. Er wiederholt nur, er faßt, was er früher geboten hat, in weicherer, überredender Form und sucht es dem Gemüth des Volks anzuschmiegen. **Jede spätre Reflexion ist aber nicht nur Repetition, ein Deuteronomium, sondern ein höherer Standpunkt.** So führen die Propheten das Gesetz nicht nur vollends in die Innerlichkeit ein, sondern sie sprechen zugleich die unmittelbare Gewißheit aus, daß es in der Welt sich auf allgemeine Weise verwirklichen wird.

§. 4.

Der Staatsorganismus nach dem mosaischen Rechtssystem.

Hat uns die Form des Gesetzes über die Periode der Prophetie hinaus in die Zeit der Stiftung des Staats geführt, so richtet sich nun die Kritik gegen den Inhalt, um durch diesen das Ganze in die spätere Zeit wieder zurückzuziehen. Die sogenannte mosaische Staatsverfassung könne unmöglich für sich die Grundlage und allei-

nige Existenz eines Staatsorganismus bilden. Sie fordere immer zu ihrer Ergänzung ein anderweitiges politisches Leben und ausgebildete Staatsverhältnisse, auf deren Basis sie allein bestehen konnte. Diese politische Ergänzung habe der mosaische Staat wirklich gehabt zur Zeit der Könige, aber auch nur unter der Voraussetzung dieses Complements habe er sich ausgebildet. Am weitesten ist hierin de Wette gegangen, wenn er (Beiträge II, S. 400.) die Theokratie selbst mehr für einen mythischen Begriff erklärt. Nach dieser Ansicht wäre sie nur eine Vorstellung, die ohne Realität ein völlig verschiedenes Volksleben voraussetzte.

Die Untersuchung kommt somit zur Frage: enthält die mosaische Staatsverfassung alle Momente, die zum Begriff des Staats gehören oder bedarf sie von außen einer Ergänzung?

Bekanntlich hatte Moses nach dem Pentateuch die Machtfülle aller Staatsgewalten in sich vereinigt. Er war Gesetzgeber, schuf also den allgemeinen Boden, auf dem der Staat beruhen sollte. Er besaß die Regierungsgewalt, indem er die besondern Fälle, Erscheinungen und Collisionen des Volkslebens unter das Allgemeine subsumirte und somit auch die richterliche Gewalt ausübte. Er besaß endlich die Macht der Entscheidung, war der Führer des Staats. Solche Vereinigung aller Staatsgewalten in Einer Person ist aber nur in dem Augenblick möglich und nothwendig, wo das Bestehen des Ganzen an eine schöpferische Individualität geknüpft ist. Soll der Organismus des Staats auch für die Zukunft gesichert werden und der heroische Zustand des schaffenden Augenblicks zur ruhigen Existenz übergehen, so muß auch die Gliederung der Gewalten eintreten. Dazu mußte Moses um so mehr Veranlassung haben, da sich das Gesetz als solches wesentlich auf die Zukunft bezieht und wie es in dieser fortan es gehalten wissen will, bestimmt. Auf unsre Frage

nach dem innern Staatsorganismus sind wir daher durchaus berechtigt, vom Gesetze hinreichende Antwort zu erwarten.

Da nun Moses den ersten Schritt zur Theilung der Gewalten während des Zugs durch die Wüste selbst schon that, aber nur die gesetzgebende Gewalt mit keinem theilte, so könnte es scheinen, daß der Staatsverfassung, soweit sie über die persönliche Wirksamkeit Mosis fortbestehen sollte, diese Gewalt fehlte. Und doch muß sich die ideelle Basis des Staats mit der Fortbildung desselben auch weiter entwickeln. Modificationen des Gesetzes müssen eintreten, wenn das Volksleben ein anderes wird und sich zu neuen Erscheinungen entfaltet. Moses durfte daher, wenn im Gesetz die wesentliche Beziehung auf die Zukunft liegt, die Gesetzgebung selbst nicht für abgeschlossen halten. Er hat es aber auch nicht gethan. In der Zukunft, sagt er Deut. 18, 18., werde Jehova einen Propheten wie ihn erwecken und seine Worte in dessen Mund legen, und der solle zum Volke alles reden, was ihm Jehova gebieten werde. Moses verheißt hier als Individuum, was in der Geschichte sich an mehrere Individuen vertheilte, die prophetische Thätigkeit. Die Propheten sind also im mosaischen Staat die Träger der gesetzgebenden Gewalt.

So ist der Einwurf widerlegt, aber doch noch nicht vollständig, denn er kommt dafür in einer andern Gestalt wieder. Gerade daß die Propheten als gesetzgebende Macht eingeführt werden, beweise den späten Ursprung dieses Rechtssystems. Denn wie konnte Moses wissen, daß die Propheten sein Werk fortführen und vollenden würden? Wie konnte er wissen, daß die Prophetie nothwendige Folge des Gesetzes sein würde?

Glaubt diese Frage durch ihr bloßes Eintreten den Proceß gewonnen zu haben, so übersieht sie, daß das Gesetz die Prophetie nicht nur der Möglichkeit nach in sich

trägt, sondern selbst schon wesentlich *prophetisch* ist. Denn indem es auf einen Zustand *hinweis't*, in dem es ausgeführt ist, bezieht es sich auf die Zukunft. Nicht weniger richtet sich das Selbstbewußtseyn, indem es vom Gesetz sich bestimmen läßt, auf den *zukünftigen Zustand*, der seinem Begriff entspreche. Der Geist folgt dem Zuge, der ihn seiner Idee und Bestimmung entgegenführt, wenn er dem Zuge des Gesetzes folgt. Immer liegt daher im Gesetz die Richtung auf die Zukunft; die Prophetie ist ihm nicht fremd, sie muß sich vielmehr aus ihm entwickeln, um sein Wesen tiefer zu entfalten, um die Richtung auf die Zukunft, die ihm angehört, näher zu *bestimmen*. Es darf uns nun nicht mehr befremden, wenn Moses der Prophetie im System der Theokratie jene Stellung anwies.

Auch die *beschließende* Gewalt, sagt man ferner, kenne der Pentateuch eigentlich nicht. Moses, die Priester und die Aeltesten ständen auf der einen Seite, ohne mit der Gemeinde auf der andern Seite in einem organischen Verhältnisse zu stehen. Allein es kommt darauf an, zu bestimmen, was die beschließende Gewalt im mosaischen Staat überhaupt seyn *konnte* und in diesem *ganzen Umfange* wird man sie auch hier finden. Sie konnte nur in dem Momente eintreten, wo das Gesetz gegeben war und wo es nun durch Zustimmung des Volks die Kraft eines geltenden und *anerkannten Beschlusses* erhalten sollte. Es geschah in Form eines Pakt's in der *Bundesschließung*, und nachdem es geschehen war, hatte eine beschließende Gewalt im mosaischen Staat keinen Platz mehr. Denn das Volk hatte nun für sich keinen Willen mehr, es hatte ihn dem Gesetze ein für allemal unterworfen und nun diesem allein Gehorsam zu leisten.

Eine Schwierigkeit bleibt nun wohl noch. Das Bild jener Bundesschließung giebt nur einen sehr unorga-

nischen Anblick, wenn man sich das ganze Volk in seiner ungeregelten Masse dabei concurrirend denkt. Diese massenhafte Vorstellung, die alle Anschaulichkeit vernichten würde, verbietet aber auch die Erzählung. Wo es auf einen Gesammtbeschluß ankommt, setzt der Pentateuch eine im Volksleben schon vorhandene Gliederung voraus. Es treten die Aeltesten auf, die das Volk repräsentiren, und deren Beschluß eine Gewalt hat, die das Volk bindet. Als Moses nach seiner Berufung unter dem Volk als Befreier auftrat, war sein erster Akt, die Aeltesten zu berufen Ex. 4, 9; er theilte ihnen den Plan der bevorstehenden Befreiung mit, sie sagten zu und dies galt als Volksbeschluß. Ebenso fordert er Ex. 19, 7. die Aeltesten vor sich, ihre Einwilligung in den Bund mit Gott wird v. 8 ausdrücklich als Einwilligung des gesammten Volks bezeichnet. Und selbst bei der feierlichen Bundesschließung c. 24 werden sie unmittelbar vorher und nachher in einer Art erwähnt, die ihnen eine vor dem Volke ausgezeichnete Rolle zuweist. Deshalb ist der Schluß auch nicht zu gewagt, daß sie im Akt der Bundesschließung dieselbe repräsentirende Thätigkeit ausgeübt haben, die ihnen in allen frühern Akten zustand. Die beschließende Gewalt fehlt also dem mosaischen Staate nicht; aber so wie sie ausgeübt ist, ist sie für immer abgeschlossen.

Dies betrifft zunächst die Gewalt, die die allgemeine Grundlage des Staats constituirt. Wie stand es nun mit der Regierungsgewalt, die die einzelnen Erscheinungen des Staatslebens auf jene Grundlage bezieht und in deren Bereich die richterliche und policeiliche Gewalt fallen. Die letztere macht hier keine Schwierigkeit, wir sehen sie in der Hand des Levitenstammes sich bis auf die kleinsten Details der Reinlichkeit erstrecken. Weniger klar scheint aber der Umfang der richterlichen Gewalt bestimmt zu sein. Moses selbst setzte nach Ex. 18. die Volksobern

als Richter ein, nur die schwierigern Fälle behielt er seiner Entscheidung vor. Demgemäß finden wir auch sehr häufig im Deuteronomium die Aeltesten, die in den Thoren der Stadt sitzen, als Richter bezeichnet. In demselben Buche wird aber auch den Leviten und Priestern die gerichtliche Entscheidung zugeschrieben. Beides schließt sich jedoch nicht aus, so wenig wie in den neuern Staaten die Geschwornengerichte den Gerichtsstand der gelehrten Juristen. Diesen entsprechen vollkommen die Leviten und Priester, den Geschwornengerichten der Gerichtsstand der Aeltesten. Privatangelegenheiten, kleinere und besondere Interessen wurden daher wohl am meisten von diesen entschieden, schwierige und streitige Angelegenheiten oder solche, die mehr die Substanz des Staats und des Allgemeinen berührten, von Leviten und Priestern.

Nur Ein dunkler Punkt ist bei dieser Constitution der richterlichen Gewalt zu erwähnen. Die Aeltestenverfassung beruht nicht auf einer freien oder willkührlichen Reflexion, sondern unmittelbar auf der natürlichen Basis der Geburt. Nun aber wird berichtet (Ex. c. 18), Moses habe Richter bestellt über tausende, hunderte u. s. w. und doch ist die Zahl gegen die Geburtsverhältnisse gleichgültig, ja feindlich und revolutionär. Moses hätte daher durch jene Zahlenverhältnisse die Stamm- und Geschlechtsverfassung seines Volks von Grund aus wankend gemacht und dem Staat, den er stiftete, den Todeskeim eingepflanzt. Diese Schwierigkeit löst sich aber dadurch, daß wir im ganzen Pentateuch und auch sonst im A. T. nie etwas von jenen Präfekten über tausend u. s. w. etwas hören. Jene Richter waren vielmehr aus den Aeltesten genommen (Deut. 1, 15) und der Umfang ihres Sprengels blieb durch Geburt und Verwandtschaft bestimmt, während die Zahl in ihrer Bestimmtheit nicht befolgt wurde. Heißt doch das Geschlecht ein Tausend, אֶלֶף, ohne daß es

aus nicht mehr oder weniger als tausend Gliedern zu bestehen brauchte.

Wenn aber auch das richterliche Moment der Regierungsgewalt seine Träger erhielt, so behält der kritische Einwurf, es fehle die vollziehende Gewalt einer Regierung, seine volle Kraft. Was half es Mose, sagt man, einzelne Zweige der Gesetzgebung bis in's geringfügigste Detail zu bestimmen, wenn er nicht für eine Gewalt sorgte, die nun auf die Ausübung zu achten hatte. Es fehlte hiemit dem mosaischen Staat eine Macht, die keinem Staate fehlt, der in's Leben tritt, eine Autorität, die Macht und Recht hat, die Ausführung der Gesetze zu bewirken und ihre Nichtachtung zu bestrafen. Moses habe daher keine Herrschaft in seinem Staate begründet und damit fehle auch aller Gedanke eines menschlichen Gehorsams. Was nicht erwähnt wird, schließt man, müsse im eignen Interesse dieser Gesetzgebung vorausgesetzt werden. Sie habe sich weder bilden noch bestehen können, ohne einen wirklichen Staatsorganismus vorauszusetzen.

So viel gegründetes jener Einwurf besitzt, so falsch ist dieser Schluß. Das heißt doch gewiß nicht die Geschichte erkennen, wenn man sie ihres widersprechenden Charakters wegen für unmöglich erklärt. Alle Geschichte lebt ja eigentlich nur vom Widerspruche und besteht nur in der fortwährenden Ueberwindung desselben. So muß es zugegeben werden, daß der mosaischen Staatsverfassung die Spitze menschlicher Herrschaft und demgemäß auch der Gedanke menschlichen Gehorsams fehlte. Aber dieser Widerspruch war nach dem religiösen Princip dieser Staatsverfassung nothwendig, und bildete den Quellpunkt alles Lebens in der Geschichte des hebräischen Geistes. Streichen wir diesen Widerspruch aus der Gesetzgebung Mosis und wir haben keine Geschichte des A. T.lichen Bewußtseins mehr, die Wurzel wenigstens nicht mehr, aus der sie herausgetrieben ist.

Die Spitze der Macht fehlt nun wohl dem mosaischen Staate keineswegs, aber sie gipfelt rein und allein in Jehova. Der durchgehende Charakter durch alle Bestimmungen des Gedankens Jehovas ist die Ausschließlichkeit. Er ist im Gedanken der Einheit und Allgemeinheit begründet, die dem Unterschied in sich noch keinen Raum giebt. Auf diesem Charakter beruht es, daß selbst die gesetzliche Einheit des menschlichen und göttlichen Willens die unmittelbare ist, die den Unterschied nicht in sich trägt. Diese Ausschließlichkeit zwang alle Bestimmungen des Staatslebens in die Beziehung auf Jehova hinein und alle ihre Kraft mußte sie zusammenziehen, um die Machtfülle des Staats in Jehova zu verlegen. Will man diese Zuspitzung abstrakt nennen, so irrt man nicht. Das israelitische Volk hat das selbst gefühlt und seine Geschichte hat deshalb kein andres Ziel, als eine concrete Persönlichkeit auf den Thron des Gesetzes zu erheben. Der Gedanke des Messias ist die höchste Form dieser Persönlichkeit, zu der es das A. T.liche Bewußtsein gebracht hat, und geschichtlich vermittelt wurde er durch das Königthum des Hauses David. Der Kampf, den das Bewußtseyn bis zu diesem Ziele durchmachen mußte, war groß und schmerzhaft, aber unvergleichlich größer der geistige Kampf auf dem mosaischen Standpunkt. Die ausschließliche Beziehung auf Jehova, auf welche der Staat gegründet wurde, war nur durch die äußerste Anstrengung des Bewußtseyns möglich. Dieser angestrengte Kampf bedurfte und verlangte noch nicht eine Systematisirung der vollziehenden Gewalt; am allerwenigsten war eine reflektirte Ausbildung des peinlichen Rechts möglich. Sondern der Feuereifer, der fressende Grimm des Gesetzes wandte sich unmittelbar gegen den, der die Beziehung auf Jehova unterbrach. Wer die Majestät der Substanz des Staats im kleinsten Titelchen ihres Gesetzes beleidigte, deß Seele sollte ausgerottet werden aus Israel.

§. 5.

Das Verhältniß der mosaischen Wirksamkeit zu der gleichzeitigen Form des israelitischen Volksbewußtseins.

Der fortschreitende Gang dieser Untersuchung hat uns vom Allgemeinen immer mehr zum Einzelnen und jetzt zu dem Bewußtsein geführt, aus dem allein jene Gesetzgebung hervorgehen konnte. Aber indem wir die Form desselben umschreiben wollen, kommt uns ein Einwurf entgegen, welcher eben das in Streit zieht, daß jene Staatsverfassung, wenn sie mosaisch wäre, ein ihr entsprechendes Volksbewußtsein vorgefunden hätte. Spricht sich dieser Einwurf bestimmter aus, so scheint er sich vollkommen auf die Natur der Sache zu gründen. Ein Staat, sagt man, könne nicht mit einem fertigen Organismus von Gesetzen anfangen; so hätten auch die Israeliten ihre politische Existenz mit einem bis in's speciellste Detail ausgebildeten Rechtssystem nicht beginnen können. Ja die Geschichte des Volks protestire auch gegen eine solche Annahme. Bis auf Samuel und David erscheine seine Verfassung ungeordnet, und statt von einer Ausführung der gesetzlichen Bestimmungen des Pentateuch etwas zu hören, finde man im Gegentheil überall nichts als Verstöße dagegen. Erst in den nächsten Jahrhunderten vor dem Exil finden sich Daten, in denen man die Ausbildung des Gesetzes verfolgen könne.

Dieser Annahme einer allmähligen Bildung setzen die Apologeten einen allmähligen Verfall der gesetzlichen Verfassung entgegen; das ist aber nur eine Hypothese der andern, einem Räsonnement das entgegengesetzte gegenübergestellt. Beides ist in diesem Gegensatze einseitig und unwahr.

Was zuerst die Annahme eines Verfalls der Verfassung betrifft, so kann eine Gesetzgebung, ist sie einmal in das Volk schon lebendig eingedrungen, aus dem Leben desselben nicht wieder herausfallen, wenn der Gesetzgeber stirbt.

stirbt. Auch die kriegerische Beschäftigung unter Josua konnte nicht die Wirkung haben, eine schon bestehende und consolidirte Verfassung zu verwirren und zum Sinken zu bringen. Denn diese Kriege geschahen in der Begeisterung für das Gesetz, sind nur aus der Begeisterung für die welthistorische Berechtigung des Volks zu begreifen, und sie sollten nun den Verfall des gesetzlichen Lebens bewirkt haben und nicht vielmehr die Sicherung und Bereicherung desselben? Nimmermehr! An einen Verfall des Gesetzes ist nicht zu denken, sondern das Volk sollte sein Leben in dasselbe erst hineinbilden. Unter Moses war die Gesetzesübung noch eine zukünftige, wie das Gesetz überhaupt sich auf die Zukunft bezieht. Erst in Canaan sollte der Grund und Boden für die wirkliche Erscheinung des Gesetzes gewonnen werden, und demnach ist die Geschichte des Volks bis Samuel und David nicht als ein Verfall und Erhebung aus demselben zu denken, sondern als die fortgehende Einführung des Gesetzes in die Wirklichkeit.

Bei der Annahme einer allmählichen Reproduction scheint doch die Schwierigkeit noch zu bleiben, daß nach dem Pentateuch die Geschichte des Volks mit einem fertigen Organismus von Gesetzen anfange. Wäre diese Schwierigkeit unauflöslich, so wäre sie für sich schon hinreichend, den mosaischen Ursprung des Gesetzes unmöglich zu machen. Aber gerade die wahrhafte Kritik des A. T. führt zu dem festen Beweis, daß die mosaische Gesetzgebung Resultat ist einer vorangegangenen Entwickelung des Volksbewußtseins. Sie bezieht sich ebensowohl prophetisch auf die Zukunft ihrer Ausführung, als sie zugleich eine Geschichte des religiösen Bewußtseyns voraussetzt, durch welche sie ihrer ganzen Form nach bedingt ist.

Ehe diese Form des Volksbewußtseins beschrieben

werden kann, ist erst ein Anstoß zu beseitigen, der das Geschäft sehr zu erschweren scheint.

Das zwar, was man häufig anführt, scheint nur auf den ersten Anblick ein Widerspruch gegen die damaligen Verhältnisse des Volks zu sein, daß Moses so genaue Bestimmungen gab, welche die Regulirung des Grundbesitzes betreffen und sich auf den Ackerbau beziehen. Denn das Gesetz mußte seiner Natur nach den zukünftigen Besitz des gelobten Landes vor Augen haben. Dieser Besitz war der Sinn und die Bedeutung des Zuges durch die Wüste, der Gedanke, der das Volk bei jedem Schritt und Tritt begleiten mußte. Daher kann es auch nicht so sehr befremden, wenn die Vertheilung und Anordnung des Besitzes einen so wesentlichen Punkt der Gesetzgebung bildet. Außerdem waren die Hauptmomente des Erbrechts keineswegs von Moses dem Volke erst aufgedrungen, sondern ihren Grundzügen nach in der schon vorhandenen Stammverfassung begründet. Es war somit nothwendig, daß dies ursprüngliche Familienrecht mit dem nahe bevorstehenden Besitz in Einklang gesetzt oder danach modificirt wurde. Das also scheint kein Widerspruch mehr, daß es Moses that, aber die Form, in der es im Pentateuch geschehen ist, scheint dagegen zu sprechen, daß er es gethan habe.

Die Israeliten nämlich mögen während ihres Aufenthalts im Lande Gosen theilweise wohl auch Ackerbau getrieben haben, so waren sie doch ihrem Grundcharakter nach Nomaden. Nun aber wird im Pentateuch der Ackerbau immer als die allgemeine und einzige Grundlage des Volkslebens betrachtet, ja als solche vorausgesetzt. Statt dessen sollte man erwarten, müßte in der Gesetzgebung ein Kampf beider Lebensarten erscheinen, nicht aber der Ackerbau als etwas schon gewisses und sichres betrachtet werden. Diese Schwierigkeit ist wieder in der Natur der Sache gelöst. Der Gesetzgeber spricht

das Gesetz nicht als Etwas von gestern und heute, sondern als einen nothwendigen, als einen ewigen Gedanken Gottes aus. Das Gesetz ist deshalb seiner Sache gewiß und es thut in dieser Sicherheit seiner selbst nichts, als daß es sich selber darstellt und ausspricht; da zumal das religiöse Bewußtsein des Volks das gelobte Land als ihm nach göttlichem Recht zugehörig betrachtete, so war dem Volke auch insofern die sichre Voraussetzung seines Lebens gegeben.

Erhöht kehrt die so eben beseitigte Schwierigkeit zurück, wenn wir fragen, welches war die Gestalt des religiösen Bewußtseins unter dem Volke, als Moses auftrat. Es kann jetzt wohl als allgemein zugegeben betrachtet werden, daß die Masse des Volks in der Naturreligion befangen war, daß Moses die Banden des natürlichen Bewußtseins zu sprengen suchte und an dessen Stelle die geistige Beziehung auf Jehova setzte. Diese geschichtliche Situation aber, schließt die Kritik, ist ein Grund mehr gegen die mosaische Abfassung der Gesetzgebung. Denn lag das Volk in der Finsterniß des Naturdienstes, so durfte Moses nicht so unmittelbar mit seinem Gesetze und mit der Offenbarung des idealen Princips auftreten, als ob die Fassungskraft des Volks vollkommen dafür offen stände: sondern jenes Hinderniß des natürlichen Bewußtseins mußte vor allen Dingen entfernt werden, wenn sich sonst das Volk zum reinen Gedanken Jehova's sollte erheben können. Dagegen spreche nun Moses nie, als ob die Widerspenstigkeit des Volks, sein Wankelmuth in der Wüste, sein öfterer Abfall von Jehova in der verfinsterten Erkenntniß und im natürlichen Bewußtsein begründet sei; sobald vielmehr das Volk im Vertrauen und in der Treue gegen Jehova wankend wird und zum Naturdienst sich wendet, so betrachtet das Moses als Hartnäckigkeit und Verstocktheit des Willens, als ob nicht ein eingewurzelter Zwang des natür-

scheint nicht, daß hier mehrere Götzen erwähnt werden, sondern wahrscheinlich sind der König und Kijun identisch. Kijun aber erklärt die einstimmige Tradition (cfr. Spencer de legg. etc. Lib. III., Diss. I., c. III. sect. I.) für den Kronos, wogegen die Uebersetzung der Vulgata imaginem und die gleiche Erklärung besonders des Joh. Hein. Michaëlis nichts auszurichten vermag. Daraus erhellt aber auch die Identität des Königs oder מֶלֶךְ mit Kijun, denn Moloch ist eben der Kronos bei den Völkerschaften Canaan's. Daß der Prophet den Stern des Gottes nannte, beweis't wohl, daß Kijun ein Planetengott ist, aber daraus folgt nicht, daß die Israeliten einen Stern als Bild des Gottes mit sich trugen, noch daß sie den himmlischen Stern für ein Zeichen des Gottes hielten. Diese Trennung des Sterns und des Gottes konnte nur die spätere Reflexion des Propheten vollziehen, aber nicht das götzendienerische Volk, welchem Gestirn und Gott identisch waren. Daneben konnten sie allerdings auch ein Bild des Gottes als Träger seiner unmittelbaren Gegenwart verehren, und sie trugen es wahrscheinlich unter dem tragbaren Tempel, dessen Amos erwähnt. Gewiß aber war es nicht ein Stern, sondern es hatte wohl überwiegend Thiergestalt. Daraus nun, daß dem Kronos — Saturn bei Arabischen und Kanaanitischen Völkerschaften Menschenopfer, besonders Erstgeborne, dargebracht wurden, daraus bestätigt die neuere Kritik mit Recht, was schon öfter behauptet ist, (cfr. Spencer de legg. etc. Lib. I. c. I. sect. 1.) daß der Dienst des Kijun nicht nur während des Zuges durch die Wüste geherrscht, sondern durch eine längst eingewurzelte Verirrung schon in Aegypten von den Israeliten manches Menschenopfer verlangt habe. Unbegreiflich wäre es wenigstens, wie das Volk, durch die Befreiung aus Aegypten Jehova näher gebracht, in jenen gräßlichen Irrthum fallen konnte, wenn es sich bis dahin von ihm frei erhalten hatte.

Einige Verbote des Pentateuch weisen ferner darauf hin, daß die himmlische Göttin, die von allen vorderasiatischen Völkern verehrt wurde, gleichfalls von den Israeliten anerkannt war. Auf den Dienst dieser Göttin bezieht sich zunächst das Verbot Deut. 22, 5: Ein Weib soll nicht Mannsgeräthe tragen und ein Mann soll nicht Weiberkleidung anthun. Solche Vertauschung der den Geschlechtern eigenthümlichen Tracht erklärt das Gesetz für Majestätsverbrechen und Abfall von Jehova. Sie hatte nämlich als Indifferenzirung des Geschlechts religiöse Bedeutung und sollte die androgynische Natur der himmlischen Göttin selber darstellen. Wie aller Cultus die Natur der Gottheit subjectiv im Leben der Gemeinde darstellt, so hatte auch die Naturreligion eine so große Gewalt über das Gemüth, daß dieses das eigne Wesen des Göttlichen in sich selber durchlebte und das Durchlebte objectiv sich zu vergegenwärtigen getrieben wurde. Jene himmlische Göttin hatte aber ihr männliches Complement entweder als ihren Sohn neben sich, wie die Alitta der Araber den Urotald, oder als parallelen Gott, wie die Astarte den Baal, oder wie Cypriens Aphroditos wurde sie unmittelbar selbst als androgynisch gedacht und dargestellt und von Männern und Weibern mit Vertauschung der natürlichen Tracht verehrt.

Wie tief ihr Dienst in das Leben der Israeliten eingedrungen war, bezeugt die Combination der sonstigen Nachrichten über den ausschweifenden Cultus der himmlischen Göttin mit einem andern Verbot Deut. 25, 18: daß unter den Töchtern Israels keine Hure und unter den Söhnen Israels kein Hurer sein solle. Schon der Name קְדֵשָׁה und קָדֵשׁ deutet an, daß hier Hurerei verboten ist, die zu einem heiligen Zwecke dienen sollte und als Ausdruck der Pietät betrachtet wurde. Allen Zweifel über diese Erklärung hebt das zweite Glied des Verbots v. 19: du sollst keinen Hurenlohn, noch den Preis eines Hundes

(κίναιδος) in das Haus Jehova's, deines Gottes, bringen, denn das ist dem Herrn, deinem Gotte, beides ein Gräuel. Hiernach würde man das Wesen der Naturreligion verkennen, wenn man glauben wollte, es sey bloße fleischliche Lust, willkührlicher Vorsatz oder nur die verderbte Richtung des Willens gewesen, aus der jene Verirrung hervorging, sondern nur aus der Verfinsterung des Bewußtseins ist sie erklärlich. Wie aus einer Art von höherem Zwang gab man sich einer solchen Ausschweifung hin, man glaubte die lebendige Macht der Gottheit selbst zu fühlen und ihr nicht widerstehn zu können. Auf einen solchen Zwang deutet auch das Verbot Lev. 19, 29: Entheilige deine Tochter nicht, daß du sie zur Hure machst. Der Vater trieb also die Tochter dazu an, die Pflicht, die sie der Gottheit schuldig sei, zu erfüllen.

Außer den angeführten Elementen der Naturreligion lassen die Verbote des Pentateuch noch andre voraussetzen. Deut. 4, 19 und 17, 3 wird verboten Sonne oder Mond oder das Heer der Sterne anzubeten. Wir müssen hiernach annehmen, daß noch Elemente des Sabäismus sich bei den Israeliten erhalten hatten.

Lev. 17, 7 wird endlich das Verbot gegeben, die Böcke nicht mehr zu verehren, woraus nothwendig folgt, daß die Israeliten im Lande Gosen, das dem Mendesischen Nomos nahe lag, den Bocksdienst angenommen hatten.

Es fragt sich nun, in welchem Verhältnisse standen diese so mannigfaltigen Elemente des Götzendienstes zu einander, hatten sie unter sich einen Mittelpunkt oder eine höchste Spitze, in die sie zusammengingen? Die Beantwortung dieser Frage wird sich erleichtern, wenn wir die mehr zufälligen Elemente bei Seite setzen können. Dies wird besonders beim Bocksdienst der Fall sein. Die Verhärtung des Gemüths, die zur Verehrung lebendiger Thiere gehört, hat bei den Israeliten nie von rechter

Dauer sein können. Das ist zwar der durchgängige Charakter der ägyptischen Religionsform und des religiösen Lebens der Israeliten, daß in beiden sich der Kampf des geistigen und natürlichen Bewußtseins ausspricht. Das Resultat dieses Kampfes, der freie Geist, fällt aber nicht mehr innerhalb des Bereichs der ägyptischen Religion, hier ist noch der unentschiedne, stets sich wiederholende Kampf und seine angemessenste Anschauung erhält dieser unfreie Kampf im Thier. Die Israeliten haben nun wohl auch den Kampf des natürlichen und geistigen Bewußtseins durchlebt, aber bei ihnen war die Offenbarung des geistigen Princips, so weit sie zurückdenken konnten, immer schon als Voraussetzung und das erhöhte Bewußtsein der Geistigkeit Resultat des Kampfes. Die Mitte zwischen jener Voraussetzung und zwischen ihrer tiefern Aneignung oder der Kampf konnte sich deshalb nie auf dauernde Weise in die Verehrung des thierischen unmittelbaren Lebens verlieren. Sondern immer mußten sie sich vielmehr von solchen Formen der Naturreligion angezogen fühlen, in denen der Kampf eine geistige Anstrengung forderte und dem Bewußtsein, das ihn bestand, die höhere Form der Geistigkeit bewähren konnte. Der Bocksdienst kann daher nur als ein versprengtes Element der Naturreligion im Leben der Israeliten betrachtet werden. Sein Vorhandensein erhellt aber bestimmt aus den Verboten Lev. 18, 23 und c. 20, 15. 16: daß Niemand beim Thiere liegen soll. Um die Bedeutung dieses Verbots zu verstehen, brauchen wir uns nur an den entsetzlichen Akt zu erinnern, den Herodot auf dem Markt zu Mendes sah und den die Mendesier als etwas Heiliges betrachteten.

Auch den Sabäismus können wir nicht in den Mittelpunkt des götzendienerischen Lebens der Israeliten zur Zeit des Auftretens Mosis verlegen. Vom Sabäismus nämlich muß sehr wohl der Gestirndienst unter-

schieden werden, der die Mannigfaltigkeit des Gestirns schon einer obersten Gottheit unterworfen hat. Der Sabäismus kann zwar auch schon, und er hat es gethan, die einförmige Masse des himmlischen Lichts in den Gestirnen gliedern, er kann in der sich wiederholenden Bewegung der Himmelskörper das stille Abbild eines Gesetzes erkennen: so ist die Heiligkeit der Siebenzahl sein Produkt, da er sie in den dem bloßen Auge sich darbietenden irrenden Sternen erkannte. Sobald aber die Individualisirung der Gottheit und damit der Gedanke einer obersten Gottheit eintritt, so ist er untergegangen und an seine Stelle eine andere Form des Gottesbewußtseins getreten. Einzelne Trümmer von ihm, wie die Heiligkeit der Siebenzahl, werden sich in den spätern Göttersystemen wohl noch erhalten; aber während im Sabäismus noch die ruhige, einfache Bewegung Gegenstand der religiösen Anschauung war, wird nun das Bewußtsein in den Kampf der Gottheit hineingerissen, die um ihre Oberherrschaft kämpft.

Der Pentateuch und die Tradition bei Amos hat uns zu dem Gotte geführt, der im Bewußtsein der Israeliten um den obersten Platz stritt, es war Kijun — Moloch — Kronos, dem die Israeliten als Kampfpreis so zahlreiche Menschenopfer darbrachten, wie aus den wiederholten Verboten erhellt Lev. 18, 21. 20, 2—6. Deut. 18, 10. Daraus ist nothwendig zu schließen, daß die unbestimmte Anbetung des himmlischen Heeres schon an die äußerste Grenze des israelitischen Lebens zurückgewichen war, und daß der Mittelpunkt des Bewußtseins von einer höhern Gestalt eingenommen wurde.

Daß es aber Kronos gerade war, der diesen Mittelpunkt einnahm, erhellt daraus, daß die Feier des siebenten Tages, die sich auf ihn ursprünglich bezog, eine so enge Beziehung auf Jehova erhalten konnte. Ohne daß an ihm der Gedanke der obersten Gottheit haftete, war der

Uebergang dieser Beziehung unmöglich. Jede Entscheidung über diesen Punkt könnte zwar verwegen erscheinen, da es ungewiß sei, ob bei den Aegyptern, von denen die Israeliten sie annahmen, die Feier des siebenten Tages sich auf Saturn „als Planeten neben andern oder als höheren Gott" ursprünglich bezog. Allein das möchte hier wirklich ohne Bedeutung sein. Es ist ohnehin unwahrscheinlich, daß die Israeliten ihren Kronos von den Aegyptern erhalten haben, da die Idee dieses Gottes in den Canaanitischen Völkern vielmehr die tiefste Wurzel geschlagen hatte, und von ihnen aus den Israeliten überkommen konnte. Sondern es reichte hin, daß die Israeliten zwischen ihrem Kronos und dem der Aegypter eine Analogie bemerkten, um dem ihrigen gleichfalls einen besondern Tag zu weihen.

Wenn nun Kronos von den götzendienerischen Israeliten als oberster Gott verehrt wurde, wie verhielt sich dann seine Verehrung zu der Jehova's oder wie das natürliche Bewußtsein des Volks zu seinem geistigen? Vorhanden wenigstens war dieses schon, in welcher Form es aber vorhanden war, muß eben nach dem Verhältniß entschieden werden, in dem es zu den Mächten der Naturreligion stand. Wir haben zunächst zwei Angaben des A. T., die uns zu einem sichern Resultat führen: die Anbetung des goldenen Kalbes und die Tradition bei Amos.

Das Kalb wollte das Volk nicht als einen andern Gott neben Jehova betrachten, sondern in ihm Jehova selber verehren. Das ist deine Gottheit Israel, rief das Volk Ex. 32, 4., die dich aus Aegypten geführt hat, und als Aaron das Fest dieses Götzen ansagte v. 5, so sprach er ausdrücklich: morgen ist das Fest Jehova's. Im Bewußtsein des Volks war das Element der Naturreligion und das des Jehovadienstes nicht getrennt, sondern beides sollte im Gedanken Jehova's Eins sein. In neuerer Zeit hat besonders Hengstenberg: Christologie III. p. 10

darauf hingewiesen, wie der Götzendienst und die Jehova-Religion für das Bewußtsein des götzendienerischen Volks in der Einen Spitze der Vorstellung von Jehova sich vereinigten und das heidnische Element nur als eine Modifikation der Einen Substanz Jehova's erschien.

Um zu bestimmen, welches Moment der Naturreligion im Kälberdienst mit Jehova identificirt wurde, ist man meistens auf die Aegyptische Anschauung des Göttlichen im Thier und speciell im Apis zurückgegangen. Aber das würde unmöglich der Situation entsprechen, in der sich damals die Israeliten zu Aegypten befanden. Im Gegensatz gegen das Land ihrer Knechtschaft, im Kampf gegen die göttlichen Mächte Aegyptens wollten sie im Kalbe die Gottheit anschauen, die sie aus dem Diensthause befreit und den Kampf gegen die feindliche Macht bestanden habe. Sie wollten die ihnen von jeher geneigte und ursprünglich angehörige Gottheit verehren. Es ist daher am wahrscheinlichsten, daß sie nach dem Bilde der Gottheit verlangten, die die Mitte ihres bisherigen religiösen Lebens gebildet hatte, des Kronos, des Moloch, ihres Königs. So kommen wir von selbst zur Tradition bei Amos zurück und erhalten diese nur bestätigt. Noch wahrscheinlicher wird diese Identität des Kronos und des goldnen Kalbes dadurch, daß der Darstellung des Kronos die Stierformation nicht fremd war. Wollte aber das Volk im goldnen Kalbe oder Stier (ψ. 106, 19. 20) Jehova anschauen, so folgt aus dieser Combination der Erzählung des Pentateuch und der Tradition bei Amos die Identität des Kronos und Jehova.

§. 7.

Der Kampf des Kronos und Jehova's im Bewußtsein der Israeliten und das Gesetz.

Bis zu dieser Identität ist die neuere Kritik fortgeschritten, aber sie hat dieselbe nur formell bestimmt,

ohne zu erklären, ob sie auch auf einer Identität des Inhalts beider Gottheiten beruhe. Die Möglichkeit läßt sich wohl denken, daß eine Gemeinde durch Verschiedenheit der Anschauungen in sich getheilt und doch im Object der Anschauung wieder Eins sei, so daß der Unterschied nicht im Object, sondern in der verschiedenen subjectiven Beziehung auf dasselbe liegt. Auch das läßt sich als möglich denken, daß die Verschiedenheit der subjectiven Betrachtung für das allgemeine Bewußtsein nicht hervorgetreten ist, also ruhig in einander übergeht. Oder es ist ein Bewußtsein über den Unterschied vorhanden, damit aber nothwendig ein Kampf beider Seiten gesetzt, und jede Seite muß dann der andern das Recht absprechen, mit ihrer Art der Auffassung sich auf das Object zu beziehen. Wie es sich nun aber auch mit jener Identität des Kronos und Jehova's im Bewußtsein verhalten haben mag, es mußte immer auch eine *Analogie des Inhalts* vorhanden sein, die im ersten Falle die Differenz verdeckte oder im Falle des Kampfes jeder von beiden Seiten die Ueberzeugung von dem Rechte gab, mit dem sie sich auf Jehova bezog.

Wir kommen somit zur Frage: giebt es zwischen der Vorstellung von Kronos und Jehova auch wirklich *Berührungspunkte*, durch welche eben so ihre Identificirung unter der Volksmasse als jene Form des Kampfes, wenn ihr Unterschied offenbar geworden ist, sich erklären läßt? Die Verschiedenheit des Namens Kijun und Jehova scheint eine solche Berührung statt zu verhindern eher zu erleichtern, wenn die Ableitung des כִּיּוּן von כּוּן = aufrichten, feststellen, ordnen auf die Bedeutung des *Gerechten* führt. Indem wir freilich hiebei noch nicht an den entwickelten Begriff der Gerechtigkeit und Heiligkeit denken dürfen, da er erst im Gesetz offenbar wurde, sondern beides noch als eingehüllt in der Vorstellung der *bestimmenden Macht* zu denken ist: so erklärt es sich sogleich,

wie die Israeliten hier etwas dem Verwandtes zu erblik-ken glauben konnten, was sie im Gotte ihrer Väter sahen. Denn nach Ex. 6, 3 war Jehova den Patriarchen als Gott der Macht offenbar.

Hiegegen kann man freilich einwenden, daß der bloße Gedanke der Macht etwas so unbestimmtes ist, daß dadurch endlich die meisten Götter hätten für identisch gehalten werden können. Der Einwurf würde treffen, wenn die Macht, wie sie in Kijun und Jehova verehrt wurde, nicht in sich so bestimmt war, daß eben diese Bestimmtheit die Vorstellung beider Gottheiten im Bewußtsein der Israeliten zu so naher Berührung bringen konnte. Um zur Entscheidung zu kommen, müssen wir daher über den bestimmten Charakter Kijun's oder über die eigenthümliche Idee des Kronos — Saturn etwas Näheres wissen. Hierüber finden wir aber bei den verschiedenen Völkern die verschiedensten Anschauungen, die sogar zum Extrem fortgehen, ja sich innerhalb Eines und desselben Bewußtseins finden. So sprechen die römischen Klassiker von der verderbendrohenden Macht des Saturn und doch waren unter den Römern die Saturnalien die Erinnerung an die Herrschaft des Gottes, unter dessen mildem Scepter die Menschen in Freiheit und ungestörter Ruhe lebten, und damit wieder in Widerspruch sollen (Macrob. Saturn. I. 7) dem Saturn Menschenopfer gefallen sein, bis sie Herkules, der menschenfreundliche Gott, abgeschafft habe.

Um diesen Widerspruch zu lösen, müssen wir uns zu den Völkern wenden, die über die Idee des Kronos — Saturn nicht zu einer höhern fortgeschritten sind, sondern auf der Stufe des Bewußtseins, der jene eigenthümlich angehört, stehen blieben. Dies sind die Canaanitischen Völkerschaften, die den Moloch verehrten und ihm mit Menschenopfern dienten. Hier ist der Gedanke der verderblichen, strengen Macht und der Menschenfreundlichkeit noch unmittelbar zusammengefaßt in die Vorstellung der Macht,

die nur durch die theuersten Opfer zur wohlwollenden Gesinnung bewogen werden kann. Die Macht des Moloch-Kijun ist daher näher zu charakterisiren als der eifernde Grimm, der die schmerzlichste Resignation fordert, damit ihm Genüge geschehe. Kijun der Gerechte wacht eifersüchtig über die Ordnung und Gesetzmäßigkeit, die er auch als Planet bezeichnete, da er als der äußerste der irrenden Sterne die Regel der himmlischen Bewegung zu bewachen und diese nie über ihre Gränze hinausschweifen zu lassen schien. Der Zustand des Bewußtseins, welches diesem Eifer des Gottes sich hingegeben weiß, muß als ein drückendes Eingeengtsein gedacht werden, welches sich nur durch die größte Anstrengung des Gemüths, aus der allein jene Menschenopfer hervorgehen konnten, Luft zu machen vermochte. Der Mensch fühlt zum erstenmal seine natürliche Sicherheit zerrissen und sucht die Spannung seines Gemüths durch jene Anstrengung zu lösen. Wie analog ist dies nun nicht der Vorstellung von Jehova, wie wir sie uns gerade unter den Trägern des Volksbewußtseins vor Moses zu denken haben? Sind uns doch selbst aus der nachmosaischen Geschichte noch Züge von einer Gestalt des Bewußtseins aufbewahrt worden, welche vollkommen einem so gewaltsamen Kampf entsprechen. An Jephta's Opfer braucht nicht einmal erinnert zu werden. Aber wenn Samuel vor Jehova, also in gottesdienstlicher Beziehung, den Amalekiter Agag in Stücke zerhaut, wenn David sieben Männer aus der Familie Sauls vor dem Herrn aufhängen läßt, so sehen wir hiernach einen wilden Kampf, der die gestörte Ordnung des Ganzen nur durch eine blutige Aufopferung herstellen zu können glaubte. Dieser Eifer für die Ordnung und Regel war es auch gewiß, was vor Moses den Berührungspunkt zwischen der Verehrung Kijun's und Jehova's darbot.

War nun der Gedanke der eifrigen Macht beiden Anschauungsweisen gemeinsam, so wird in ihrer weitern

Bestimmung auch zugleich der Unterschied zu suchen sein. Damit wir ihn finden, müssen wir uns von der canaanitischen Vorstellung des Moloch wieder zu den Völkern wenden, die ihren Kronos gleichfalls zu einem höhern Gott in Beziehung gesetzt haben oder die nicht wie jene im blossen Kampf des, so zu sagen, blutrünstigen Gemüths stehen geblieben, sondern zur Versöhnung und *Ausgleichung des Kampfes* fortgeschritten sind. Diese weitergeschrittenen Völker haben dann erst alle Momente der Idee des Kronos und die eigentliche Bedeutung seines Kampfes aufgefunden und durchlebt. Bekanntlich treffen wir bei den Griechen alle Consequenzen des Kronos ausgebildet und den Sinn seines Kampfes aufgeschlossen an. Sein Kampf ist hier der Kampf gegen seine eigene Geburt, gegen Zeus. Auch hier hat das Bewußtsein noch den Gedanken der Ordnung und Gesetzmäßigkeit in ihn verlegt. Er ist es, der mit der Zeit das Maaß in das Chaos gebracht hat und gegen die noch widerstrebenden Naturmächte vertheidigt. Aber ebensosehr, wie er die *Naturmacht* in ihren Gränzen zurückhält, so sucht er auch den *Hervorgang der freien Subjectivität* aufzuhalten; er kämpft deshalb auf Tod und Leben gegen seine eignen Geburten, gegen die geistigen Götter, bis es Zeus gelingt, das Reich derselben zu begründen. Kronos ist hiernach die *letzte Gestalt der Naturreligion* oder vielmehr die Dialektik des Uebergangs aus dieser in die Religion des freien Geistes, er trägt die Möglichkeit der Subjektivität schon in sich, aber er will sie nicht zur wirklichen Existenz kommen lassen und sucht sie in seinem Grunde immer wieder zu verschließen. Er ist die Verfinsterung des Bewußtseins, ἡ τοῦ νοῦ συνθόλωσις, freilich nicht mehr die unbefangene und sorglose Verfinsterung der Naturreligion, sondern er kennt schon sein Ende und die Totalität, die ihn ideell setzen wird, aber er will sie nicht anerkennen und an den Tag kommen lassen. Er ist daher wie ihn

He-

Hesiod nennt (Theog. V. 137.) ἀγκυλομήτης, der Verderben sinnende, der seine von der Vermittlung schon tingirte Unmittelbarkeit *) auf Kosten den erstern und der aus ihm sich hervordrängenden Subjektivität zu retten und zu erhalten sucht.

Hat das Bewußtsein den Kampf bestanden und ist es zum Siege des freien Geistes hindurch gedrungen, so erschien ihm in der Erinnerung Kronos als der tückische, verderbliche, feindselige und gefahrdrohende Gott. Doch konnte er als der Gott der Vergangenheit auch noch jenseits des eingetretenen Kampfes gedacht werden und seine Herrschaft erschien dann als die goldne Zeit der Unschuld und noch ungestörten, natürlichen Ruhe. So erscheint er auch bei Hesiod, als diesen König des kampflosen, goldnen Zeitalters feierten ihn die italischen Saturnalien und athenischen Kronien und bei Pindar ist die Burg, in der er erhaben über die Mühen des gegenwärtigen Lebens thront, das höchste Ziel für die, die auf des Zeus Wege wandeln.

Zu jener Versöhnung sind die Canaanäer nicht fortgeschritten; ihr Moloch stand auf dem Uebergange aus der Naturreligion in die Religion des freien Geistes, aber nur das Moment des Kampfs in diesem Uebergange durchlebten sie und auf die Gränzscheide beider Religionsformen gestellt, auf diesem schwankenden, unruhigen Boden konnten sie sich nur durch jenen verzweifelten Kampf, der sich in den Menschenopfern aussprach, aufrecht erhalten. Wenn sich nun aber die Israeliten gleichfalls von der Vorstellung jener Gottheit angezogen fühlten, so konnten sie doch in ihr nicht stehen bleiben. Die Erinnerung an den Gott ihrer Väter mußte doch wieder hindurch brechen und aus der Verfinsterung des Molochdienstes wieder hervorleuchten. Die Verirrung, mit der sie im Moloch,

---

*) Vergl. Hegels Religionsphil. II., 87.

im Kijun ihren Gott zu erkennen glaubten, konnte wegen der Voraussetzung des idealen Princips, das sich ihren Vätern offenbarte, nicht zur bleibenden werden. Das ideale Princip mußte gegen jenen Irrthum des Bewußtseins reagiren und so fiel in die Vorstellung Jehova's die Nothwendigkeit des Kampfes. Beide Gottheiten Kijun und Jehova sind daher eifernde Gottheiten des Kampfs. Wie aber der Kanaanitische Moloch den Orient des freien Selbstbewußtseins mit seiner Macht zu verfinstern trachtet, so kämpft Jehova gegen den natürlichen Inhalt des Bewußtseins und will dieses von der Verfinsterung der Naturmächte reinigen und befreien. Wenn also auch beide Gottheiten kämpfende sind, so ist der Gegenstand, gegen den sie ankämpfen verschieden, ja jede Gottheit muß im Bewußtsein gegen die andere kämpfen: Kronos-Kijun kämpft gegen die Idealität, welche Jehova gegen ihn vertheidigt. Dieser Kampf entspricht daher vollkommen dem Kampfe des Kronos und Zeus, auf beiden Seiten handelte es sich darum, was die Oberhand behalten sollte, die Naturreligion oder die Religion der freien Subjectivität.

Hat nun dieser Kampf des idealen und des der Idealität sich widersetzenden natürlichen Gottes unter den Israeliten erst durch Moses begonnen und war das Volk vorher so tief in die Naturreligion verfallen, daß es über den Unterschied Kijun's und Jehova's, also über seinen Abfall in seinen bessern Gliedern gar kein Gefühl mehr hatte oder hatte der Kampf schon begonnen und führte ihn Moses nur zur äußersten Spitze und zur Entscheidung? Der Pentateuch giebt auf diese Frage keine ausdrückliche Antwort, aber hier ist es erlaubt, die Lösung aus dem Begriff der Offenbarung zu entnehmen. Es war absolut unmöglich, daß Moses mit der Hoffnung auf irgend einen Erfolg auftreten, die Offenbarung ein für sie empfängliches Gefäß finden konnte, wenn im Volk durch-

aus kein Gegensatz gegen die Verehrung des Kijun vorhanden war. Es war unmöglich, auch nur im Geringsten das geistige Bewußtsein des Volks durch das Gesetz zu bestimmen, wenn es sich noch nicht gegen das natürliche geregt hatte. Das wird gewiß immer allgemeiner zugegeben werden, daß die patriarchalische Beziehung auf Gott in dieser unbestimmten Reinheit sich nicht erhalten konnte und daß das Volk in seinem Heranwachsen zu einem bestimmten Volksindividuum sich aus der Naturreligion einen bestimmteren Inhalt für die Beziehung auf seinen Gott herholte. Aber eben so gewiß ist auch, daß wenn Moses wirksam auftreten sollte, dies nur möglich war, wenn die Erinnerung an die geistige Beziehung auf Jehova geblieben war und in den Besseren des Volks gegen ihre Entstellung durch die Masse schon reagirt hatte. Eine solche Reaktion ist um so wahrscheinlicher, da in der Idee des Kronos-Kijun der Kampf selbst ein so wesentliches Moment bildet und die Israeliten in ihr nur den Ausdruck ihres Bewußtseins finden konnten, wenn in diesem selbst das Geistige und Natürliche in Streit gerathen war. Kijun ist daher recht eigentlich das objectivirte Abbild des zerrissenen Gemüths der Israeliten, die das verlorne Gleichgewicht zwischen dem Geistigen und Natürlichen wieder zu gewinnen trachteten. Wollte sich nun aber das geistige Bewußtsein in dieser Unruhe und im Kampf gegen die natürliche Anschauung zusammenfassen und sicherstellen, so war ein unausbleiblicher Gewinn dieser Anstrengung, daß es selber an Kraft gewann und den Uebergang vorbereitete von der patriarchalischen Unbestimmtheit zur bestimmteren Offenbarung. Der Abfall zur Idee des Kijun mußte zum Besten des göttlichen Zweckes dienen. Da zumal Kijun, der Gerechte, der Eifrer für seine Anerkennung ist, das himmlische Gesetz bewacht und aufrecht erhält, so wurde die Masse des Volks an den Gedanken des Gesetzes ge-

wöhnt und dieser Gedanke war es ja auch allein, der die patriarchalische Beziehung auf Jehova zu einer bestimmten Gestalt fixiren konnte. —

Noch Eins ist, wenn auch nur versuchsweise zu bestimmen, nämlich das Verhältniß, in welches der Dienst der himmlischen Göttin zur Jehovareligion zu setzen ist. Es muß immer als das schwierigste Problem erscheinen, wie die Israeliten eine weibliche Gottheit haben anbeten können, da Jehova in seiner absoluten Macht der Herr κατ' ἐξοχήν ist. Und da die israelitischen Götzendiener auch beim Abfall noch sich auf Jehova zu beziehen meinten, so läßt sich wohl denken, daß sie in Kijun eine Modifikation Jehova's verehrten, aber wie war dies möglich bei einer Göttin? und bei einem Kultus der die entsetzlichsten Ausschweifungen, die mit Bedacht die sittlichen Bande auflösten, zum Ausdruck der Pietät stempelte? ja zum Ausdruck der Natur der Gottheit selber? Um uns einigermaßen der Lösung des Problems zu nähern, müssen wir auf die Idee zurückgehen, die der himmlischen Göttin zu Grunde liegt. Baur betrachtet*) diese Göttin Vorderasiens als den objectivirten Ausdruck der Passivität des Bewußtseins, dem die Gewißheit der alles beherrschenden geistigen Thätigkeit verloren gegangen ist. Doch möchte dies wohl nur Ein Moment im Begriff der himmlischen Göttin sein. Nicht nur rein passiv wird sie gedacht, sondern auch aktiv und produktiv, als den andern Gott erzeugend, wie bei den Arabern, oder als unabtrennbares Complement des männlichen Gottes oder in diesen in sich selber übergehend. Die Passivität schlägt in ihr selbst zur Aktivität, zur setzenden Thätigkeit um. Sie ist die reale Möglichkeit, das gebährende Princip der mythologischen Dialektik. Ihr Kultus war daher am tiefsten eingedrungen in Vorderasien, wo sie gleichsam die

*) Symbolik und Mythologie. II., 1. S. 57.

Axe bildete, um die sich die asiatische Naturreligion zur Religion der freien Subjectivität des Abendlandes bewegte. Fielen daher die Israeliten zu ihrem Dienste ab, so kann dies nur als die äußerste Entfremdung von Jehova betrachtet werden, die Dialektik, die im Begriff jener Göttin liegt, brachte die Gefahr mit sich, daß sie in die Bewegung des mythologischen Processes hineingezogen wurden. Bei dieser Gefahr wird es nun vollends gerechtfertigt, wenn oben das Gesetz und die Wirksamkeit Mosis als die furchtbarste Anstrengung und Zusammenziehung des Bewußtseins bezeichnet wurde. Es galt nichts mehr und nichts weniger, wie wir nun sehen, als die Befangenheit des Bewußtseins von der Gewalt des mythologischen Processes durch den Gedanken der ausschließlichen Einheit Jehovas in der Wurzel zu überwinden, durch die gerade Richtung auf Jehova aufzuheben und diese Richtung durch die Zusammenfassung aller sittlichen und rechtlichen Bestimmung in die Einheit des göttlichen Willens im Gesetze für immer zu sichern und zu fixiren.

Ueber christliche Kirchenverfassung.

Bruchstück aus der praktischen Theologie.

Von

Dr. Marheineke.

Die Stiftung der christlichen Kirche ist darin zu finden, daß die Idee der Gemeinde sich in einer ihrem Inhalt vollkommen angemessenen Weise zu realisiren begann und die Wahrheit derselben ihre Wirklichkeit erreichte. Was sie zu diesem Zweck bereits vorfand in der Welt, war der Staat; er war der Boden, welchem sie sich als Keim eines neuen Lebens einpflanzte und aus welchem sie sich die zu ihrer vollständigen Entwickelung nöthigen Bestandtheile assimilirte. Wird dieses noch wohl von allen Seiten zugegeben, so erheben sich dagegen bedeutende Differenzen in der Bestimmung dieses großen Processes selbst. Die römische Kirche sieht ihn als einen solchen an, der mit einer Verwandlung des Staatselements verbunden war, so, daß es, in die Idee aufgenommen, seine ursprüngliche Natur verlor, indem es aus einem natürlichen ein geistliches, aus einem unheiligen, wenigstens nichtheiligen ein heiliges wurde und nichts als Schein außer sich ließ. Auf diese Ansicht erstreckt die mit ihr gleichzeitig entstandene Meinung von einer Verwandlung des Brodt's im Abendmahl ihren Einfluß. Die Schwierigkeit, daß das Staats-

element, nun in die Kirche aufgenommen und als mit ihr identisch gesetzt, innerhalb ihrer selbst doch bleibt, nicht vergeht, sich aber doch verwandelt haben soll, wird nun gleich zu dieser Unförmlichkeit, daß der Staat einerseits außer der Kirche ist, als ein solches, worauf sie sich nur bezieht, um ihn immer mehr zu verwandeln, andrerseits er doch von ihr nachgeahmt und sie zum Kirchenstaat wird. Wenn im Natürlichen z. B. in der pflanzlichen Consumtion allerdings eine Verwandlung vor sich geht, so geht zugleich das Natürliche in seiner ganzen Wesenheit darauf; es erhält sich nicht mehr, sondern erhält durch sein Vergehen nur Anderes. Wird der Staat durch das christliche Princip allerdings ein anderer, als er vorher gewesen war, wesentlich verändert, wiedergeboren, so ist die geistige und sittliche Wiedergeburt doch nicht eine Verwandlung; der Staat verliert dadurch nicht seine substanzielle Natur, der Geist concreter Sittlichkeit zu sein; er unterscheidet sich dadurch nur von der Kirche, daß er nicht sie, und sie nicht er ist. Das Richtige also ist, daß durch die Stiftung der Kirche der Staat in die Kirche, die Kirche in den Staat aufgenommen ist; sie hat sich gefasset in ihm und sich verfasset aus ihm, indem ihr Wesen aus Staatselementen sich eine Erscheinung bildete, in der ihre Wahrheit sich als Wirklichkeit darstellen konnte.

Die Stiftung der Kirche, welche der Anfang von dieser ist, hat aber auch nur den Anfang der Kirchenverfassung in sich und dieser, obgleich nichts desto weniger wirklich, ist seiner Natur nach in sofern noch unbestimmt, als er noch nicht alles, was er verborgen in sich trägt, aus sich herausgesetzt und entwickelt hat. Schon dem Begriff des Anfangs muß es als widersprechend gefunden werden und der Geschichte, die eine fortgehende Entwickelung ist, widerspricht es ebendamit gleicherweise, daß mit dem An-

fang der christlichen Kirche sollte eine ausgebildete, unveränderlich festgestellte Kirchenverfassung gegeben worden sein. Die Stiftung der Kirche kann diesen Zweck, aller geschichtlichen Entwickelung vorzugreifen, gar nicht gehabt haben, weil die bestimmtere Bildung der Kirchenverfassung aus ihrem unbestimmten Anfang heraus gar nicht allein das Werk ihres Geistes, sondern dieser an und für sich nur das Princip und in Bezug auf sein Verhältniß zum Staat nur die Norm zur Bildung einer nicht nur in sich christlichen, sondern auch in Bezug auf die äußerlichen Verhältnisse, (Localität, Individualität, Nationalität) zweckmäßigen Kirchenverfassung sein konnte. Daher das Zurücksehen auf den Anfang für alle folgenden Zeiten nur in den allgemeinsten Beziehungen des Geistes nothwendig, in allen bestimmteren hingegen die Bildung einer kirchlichen Verfassung freigelassen war. Keine bestimmte Kirchenverfassung sollte eine unchristliche, dem Geiste des Evangeliums widersprechende, aber, ist sie das nur nicht, im übrigen die ihrer Zeit und den Bedürfnissen derselben nur angemessene, nicht auch nothwendig für alle christlichen Länder in der äußerlichen Erscheinung gleichförmige sein, welches selbst die römische Kirche, trotz dieses Verlangens, doch, weil es der Natur der Völker widerstrebt, nicht erlangt hat. Die Verfassung der Kirche ist die Weltseite derselben; die Welt aber ist im Vergleich mit dem Geiste des Christenthums, der das Princip und das Unveränderliche ist, das Veränderliche, und es wäre somit ein innerer Widerspruch, das Veränderliche selbst als unveränderlich zu setzen. War es daher ein schönes und löbliches Streben und eine Erweisung der Pietät in allen folgenden Zeiten, in der Bildung einer ihren Bedürfnissen entsprechenden Kirchenverfassung so viele urchristliche Elemente aufzunehmen und beizubehalten, als man konnte, so unterschied man doch stets, was nur der Zeit, als dem unruhigsten und verän-

derlichsten angehörte, von dem Bleibenden und Nothwendigen und sah sich selbst an die Urgestalt der christlichen Kirche nicht in solcher Weise gebunden, daß nicht auch vielfältig davon abzuweichen für erlaubt und zulässig wäre gehalten worden. Es läßt sich keine Zeit unbedingt auf die andere übertragen. Noch jetzt ist in der Ansicht der römischen Kirche die Gränze, wo das Wesentliche und Allgemeine als das Nothwendige aufhört und das Unwesentliche als das Besondere und Freie z. B. in den Gebräuchen anfängt, nur sehr schwierig und willkührlich bestimmt. So lange die christliche Kirche im Staat sich durchzukämpfen und ihn wider seinen Willen in sich hineinzuziehen hatte, ist auch von einer festen, bestimmten Kirchenverfassung wenig zu sagen. Ohne den Staat und außer ihm hat die Kirche nur irgend eine Art und Weise des Daseins in der Welt; die eigentliche Ausbildung zu einer bestimmten Gestalt fällt erst in die Zeit der öffentlichen Einheit der Kirche mit dem Staat.

Solche Einheit beider kann eine nähere und innigere oder eine weitere und entferntere sein und nur diese verschiedenen Gestalten der Einheit selbst bezeichnet man wohl auch als Verhältniß von Kirche und Staat zu einander. Die entfernteste Spur von Einheit der Kirche und des Staats, somit auch kaum ein Verhältniß beider finden wir in allen den kirchlichen Gemeinschaften, in denen das Bedürfniß der Objectivität nicht ist und die sich mit der subjectiven Freiheit, welche die Unabhängigkeit ist, begnügen und nicht nur allen Sekten neben sich die gleiche Existenz und Freiheit vergönnen, sondern auch sich selbst nur in diese Reihe stellen. Der Begriff einer Sekte ist eben dies, daß sie ein inneres Verhältniß zum Staat nicht hat, sein kann oder nicht, ohne daß der Staat im mindesten davon berührt würde. Wie dies in Sekten ein

Grundsatz ihrer Religion oder Frömmigkeit ist, so ist es auch ein politischer, vom Staat selbst ausgehender in den Nordamerikanischen Freistaaten. Dies ist der einzige Staat in der Welt, der als solcher keine Religion hat und in dessen Gesichtspunkt und geographischem Bereich jede Religion und Confession nur die Gestalt einer Sekte hat. Die Einheit von Staat und Kirche aber ist an sich vorhanden und es ist eben daher, daß absoluterweise kein frommer Verein außer dem Staat, absoluterweise kein Staat außer der Kirche sein kann; indem sie beide sich negativ gegen einander verhalten, ist diese Negation wenigstens noch das Band zwischen ihnen. Wie die Religion die Substanz des Menschen, so ist sie auch der substanzielle Geist der Völker. Die Religion ist es, welche den Menschen erst zum wahren Menschen macht und wie sie das Wesen des Volks, so ist der Staat die Form desselben. Von seiner Wesenheit aus hat, vollends mittelst des seiner selbst bewußten Volksgeistes, welches der Staat ist, jedes Volk ein nothwendiges Verhältniß zur Kirche. Es kann daher selbst die Staatsverfassung nicht sein ohne alle Beziehung auf die Kirchenverfassung; denn diejenige Form des Volks allein ist die ihm wesentliche, die sich aus seiner innern Wesenheit, mithin aus der bestimmten Gestalt, welche der Glaube in ihm hat, heraus bildet; nur diese entspricht dem Charakter des Volks. Aus demselben Grunde paßt nicht jede Staatsverfassung für alle Völker. Die große Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Staaten in der christlichen Welt beruhet ursprünglich in dem ungleichen Grad und Verhältniß ihres Lebens in der christlichen Kirche. Mit beiderlei Staaten, welche das Christenthum vorfand, hatten beiderlei Religionen den innigsten Zusammenhang, wie denn auch, indem an der christlichen Religion der jüdische und heidnische Glaube zu Grunde ging, beide darauf beruhende Staatsgebäude zu-

sammenstürzten. Als das Christenthum die Staats- und Landes-Religion des römischen Reichs wurde, bildete es den Staat von Grund aus um, machte sich zum Princip einer neuen Weltgestalt und den Staat selbst zu einem christlichen. Dies, daß unsere Staaten christliche Staaten sind, zeigt unmittelbar, daß die Kirche ihrerseits ein inneres und wesentliches Verhältniß hat zum Staat, wie dieser zu ihr. Aus der christlichen Kirche sind alle Staaten des Abendlandes hervorgegangen. Nimmt man noch jetzt das Christenthum, die christliche Kirche hinweg aus den Staaten, so haben sie für das, was des Menschen höchste Würde ist, keine Bedeutung mehr. Selbst die Juden, seitdem sie Staatsbürger wurden, haben hiemit zugleich das christliche Princip in sich aufgenommen. Man muß ihnen daher diese von ihnen selbst so sehr begehrte Wohlthat, an den Gesetzen und Einrichtungen christlicher Staaten Theil zu nehmen, nicht erschweren, sondern allgemein wünschen, als die sicherste Weise, sie allmählich und ganz ohne Geräusch zum Christenthum zu bekehren. Hieraus geht wohl hervor, daß man von christlichen Staaten nicht wie von der Welt, als einem gottwiderstrebenden Princip, denken kann. Die Religion oder Kirche ist die Wahrheit des Staats, der Staat ist die Wirklichkeit der Kirche. Sie ist der Inbegriff seiner frommen und sittlichen Gesinnungen; er aber ist der Inbegriff ihrer frommen und sittlichen Wirklichkeit und Wirksamkeit. Die einseitige Betrachtung allein, welche die unwahre ist, richtet einen Gegensatz auf zwischen der unsichtbaren und sichtbaren Kirche und verkennt, daß es die unsichtbare Kirche selbst ist, welche sich sichtbar machen will und muß. Hält man so die unmittelbar heiligen und sittlichen Gesinnungen nicht nur für die nothwendige Grundlage alles vernünftigen und sittlichen Handelns, sondern auch für vollkommen sich selbst genug und hinreichend zur Erreichung des Zwecks der Kirche oder der Mensch-

heit, so hält man das Leben im Staat nicht für unbedingt nothwendig, man preiset den Zustand der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten, der, was die Unmittelbarkeit der frommen Gesinnung betrifft, allerdings preiswürdig und beneidenswerth war; aber man denkt nicht daran, daß noch etwas fehlte, wonach die fromme Gesinnung jener Zeit selbst trachtete, den römischen Staat für sich zu gewinnen und aus dem Nothstande, auf den sich die christliche Kirche beschränkt sah, heraus — und in die Einheit zu kommen mit dem Staat, um an ihm selbst erst das eigentliche Feld ihrer Wirksamkeit zu finden und ihn ganz und gar mit sich zu durchdringen. Die Mängel und Unvollkommenheiten selbst, welche sich an beide Zustände knüpften, daß nämlich dort die Wahrheit der Religion in ihrer Beschränkung auf die Innerlichkeit noch ihrer vollständigen Wirksamkeit entbehrte, hier aber die Wirklichkeit der Religion oft nur die der Erscheinung, nicht der wahren Wirklichkeit war und die Kirche nur zu bald auch politische Farbe und Tendenz annahm und sich zur leeren Aeußerlichkeit verlor und verirrte, weisen auf die wahrhafte Einheit der Kirche und des Staats zurück und beweisen nur um so mehr für die Nothwendigkeit derselben.

Eben diese Einheit der Kirche und des Staats kann denn auch allein das Prinzip für den Begriff einer christlichen Kirchenverfassung sein. Dabei aber ist weder die Absicht, Eine Kirchenverfassung als die allein zweckmäßige und nothwendige für alle Länder der Christenheit zu verlangen oder zu empfehlen, noch auch eine Kirchenverfassung etwa für die evangelische Kirche zu machen und vorzuschlagen, wie noch Hüffell in seinem Werk über Wesen und Beruf des evangelischen Geistlichen II. S. 205 sich damit beschäftigt (Harms läßt sich auf solche allgemeine Verhältnisse, die doch zur Pastoraltheologie auch ge-

hören, gar nicht ein), sondern die Aufgabe ist nur, die vorhandenen zu begreifen und sie begriffsmäßig einander unterzuordnen, jeder ihre nothwendige Stelle in der Totalität des Begriffs anzuweisen.

Die Einheit von Kirche und Staat ist zunächst die unmittelbare und an sich vorhandene. So zeigt sich noch gar kein Unterschied von Staat und Kirche, mithin auch eigentlich kein Verhältniß beider zu einander. Solche Identität im Ursprung der Staaten und Religionen, wie in der Theocratie oder im patriarchalischen Leben, wo der Fürst Priester, der Priester Fürst ist, der König oder Kaiser Regent der Kirche, wie noch jetzt in China, weiset wohl unbestimmt auf die Idee, als ihre Quelle hin und zeigt, daß Staat und Kirche nicht so verschiedenen, oder gar entgegengesetzten Ursprungs sind, als man in modernen Verstandesreflexionen vorauszusetzen pflegt; aber es kann in solcher abstrakten Einheit weder der Staat, noch die Kirche wahrhaft zu sich selbst kommen, welches nur mittelst des Unterschiedes geschehen kann, der jedoch noch nicht aus solcher Einheit hervorgegangen, sondern darin nur verborgen ist.

Es ist diese unmittelbare, theocratische Einheit von Staat und Kirche, welche der Episcopalverfassung der christlichen Kirche zu Grunde liegt, wie sie in ihrer Strenge die hierarchische Verfassung ist und das Papalsystem. Ein Bischof ist der Regent der Kirche — und aller Staaten; denn der Kirche gehört von Gott und Rechts wegen die ganze Welt; sie ist mit der Form der Völker, welche der Staat ist, bestimmt, in die Kirche überzugehen und die Form der Kirche anzunehmen. Wie denn Gerohus von Reigersperg, ein Schriftsteller des Mittelalters, der Meinung ist, es möge wohl im Plan der Gottheit liegen, alle Staaten allmählich untergehen

zu lassen, damit die Kirche alles in allem würde. Der Stifter dieser Kirche, wird gesagt, hat in sie nach Analogie der Staaten eine nothwendige Ungleichheit gelegt und einen Stand (statum, ordinem) der Regierenden eingesetzt, welcher den der Gehorchenden voraussetzt; er hat die Apostel und ihre Nachfolger, die Bischöfe, zum Regieren der Kirche verordnet und sie zu dem Zweck auch mit der nöthigen Gewalt ausgerüstet. Die Hauptbestimmung aber ist, daß einerseits nach innen durch eben dieselbe göttliche Stiftung Einem unter den Aposteln die Obergewalt über alle verliehen worden und andererseits nach außen die scharfe Unterscheidung eintritt von Klerus und Laien, göttlicher Stiftung der Hierarchie und menschlichem Ursprung der Staaten, als weltlicher Institutionen und diese in die unmittelbare Abhängigkeit von jener gesetzt und bestimmt sind, sich gleicherweise der Herrschaft der Kirche zu unterwerfen. Was man in diesem System die Kirche nennt, ist eigentlich nur die Gesammtheit der Regierenden, die Hierarchie. Zur Kirche in diesem Sinn gehört nicht, wer nicht zum geistlichen Stande gehört. Wenn so der Unterschied der Kirche und des Staats hervorzukommen scheint, so wird er doch augenblicklich wieder zurückgenommen durch die Bestimmung, welche alle Weltlichkeit hat, der Geistlichkeit zu gehorchen. Jene ist nur für diese und ist im Geiste oder in Gedanken (in partibus infidelium) schon mit ihr vereinigt. Was also an sich schon ist, daß der Kirche als Hierarchie die ganze Welt gehört, ist mittelst solcher Negation auf dem Wege zur Wirklichkeit und beständig in seiner Realisirung begriffen. Durch diese Reflexion und Negation besonders zeigt sich dieses System in seiner eigentlichen Ausbildung einer Zeit anzugehören, wo es theils christliche Staaten noch gar nicht gab und die Kirche nur mit der Welt, als dem ihr widerstrebenden Prinzip zu thun hatte, theils be-

reits durch den Gegensatz vielfältig bestimmt selbst den christlichen Staat zu bekämpfen und zu bewältigen hatte. Obgleich nicht bewiesen werden kann, daß die christliche Kirche wirklich so angefangen habe, so soll sie doch durch ihre Stiftung die Anwartschaft darauf erlangt haben. Man muß die einfachen Elemente der Wahrheit, aus denen sich dieses System später durch Deutung der darauf bezüglichen Schriftstellen gebildet hat, von diesem selbst wohl unterscheiden. Die einfachsten, unbefangensten Formen des urchristlichen Alterthums haben darin einen an Folgerungen und Consequenzen reichen Sinn angenommen. Daß das, was es im Lauf seiner geschichtlichen Entwickelung geworden, ein anderes ist, als das Ursprüngliche, leugnet es selbst nicht; es behauptet nur dazu, es habe dies alles schon in jener Ursprünglichkeit an sich gelegen, welches An sich um so mehr eine vielsagende Auslegung zuläßt, als es seiner Natur nach Alles noch in sich verborgen enthält. Wie dem auch sei und zu welchen innern Unterschieden es auch mit der Zeit gekommen als Curial- und Episcopal-System, oder als monarchisches und aristocratisches, so ist es diesem System wesentlich, den wirklich noch bestehenden Staat wohl durch Conniviren und Concordiren in seiner Selbstständigkeit anzuerkennen, diese aber an sich zu negiren und ihn selbst innerhalb ihrer selbst um so mehr zu imitiren. Staaten können streng genommen in diesem System nur Ausflüsse der hierarchischen Gewalt sein und nur die Bedeutung besonderer kirchlicher Anstalten haben und was noch nicht ist, kann und soll immer noch werden. Die Stellung der Kirche ist die der absoluten Unabhängigkeit vom Staat und der ebenso absoluten Abhängigkeit des Staats von der Kirche. Seinen reichen Inhalt entwickelt dieses System jetzt nicht mehr so, wie im Mittelalter, welches desselben blühendste Zeit gewesen ist. Wie aber der Mensch-

bei aller seiner Kindlichkeit und Gemüthlichkeit im Gange seiner weiteren Ausbildung nothwendig auch zu Verstande kommen muß, so kann es nach dem Erwachen solcher Reflexion auch bei jener unmittelbaren Einheit von Staat und Kirche nicht sein Bewenden haben. Die Einheit löset sich auf, dergestalt, daß die in ihr selbst enthaltenen Unterschiede auch hervorgehen aus ihr und sie selbst sich dadurch vermittelt.

Die Einheit von Staat und Kirche wird so die mittelbare. Die Vermittelung ist die gegenseitige, den Unterschied beider setzende. Das Verhältniß ist ein negatives und es heißt nun mit gleichem Recht: die Kirche ist nicht der Staat und der Staat ist nicht die Kirche. Dieses als eine Wahrheit zu wissen, ist die Macht der Negativität. Mit dieser Unterscheidung ist auch erst die Möglichkeit der völligen Ausbildung und der Entwickelung beider zur Mündigkeit und Selbstständigkeit gegeben. Es kann auch nun zu dem Antrag kommen, beide, Staat und Kirche, sollen ein simultanes Dasein, ein friedliches Nebeneinanderbestehen haben, in der Confraternität bestehen, und sind sie, wie Brüder, die sich zuweilen veruneinigen, an einander gerathen, so sollen sie sich wieder vertragen, durch einen Vertrag ihr gegenseitiges Verhältniß bestimmen. Denn die Negation kann leicht auch werden zur Opposition und die Rückkehr daraus ist der Vertrag. Ein eifersüchtiges Bewachen der Gränzen, die, weil der Unterschied aus der Einheit hergekommen und diese sich auch in jenem erhält, niemand genau angeben kann, bleibt übrig. Die aus diesem Prinzip hervorgegangenen Kirchenverfassungen sind sich selbst einander auf's strengste entgegengesetzt, fassen und haben sich selbst nur im Gegensatz zu einander. Diese Kirchenverfassungen sind einerseits das Territorialsystem, andererseits das Collegialsystem.

An-

Anerkannt ist in beiden Staat und Kirche und ein äußerliches Verhältniß beider; aber die Bestimmung ist nicht allein quantitativ, ein Uebergewicht auf der einen oder andern Seite setzend, sondern auch qualitativ, die Verschiedenheit von Staat und Kirche voraussetzend, nur mit dem Unterschiede des Uebergewichts nach der einen oder andern Seite. In dem ersteren System ist dieses Uebergewicht auf die Seite des Staats, in dem anderen auf die Seite der Kirche gelegt. Dort ist nach dem Spruch: cuius est regio, eius est religio, der Landesherr der Regent der Kirche, hier wird der Kirche das Recht, ihre Angelegenheiten selbst zu ordnen und zu verwalten, zugesprochen. Dort ist, mittelst der Repräsentation, der Vorzug der Einheit, hier, mittelst der Freiheit, der der Mannigfaltigkeit. Jenes System ist wohl für monarchische Staaten, dieses für republicanische geeignet befunden worden. Wenn dem Territorialsystem gewissermaßen das hierarchische Prinzip zu Grunde liegt, aber so, daß es dem Staat zuspricht, was jenes der Kirche beilegt, und eine Hierarchie des Staates über die Kirche begründen will, so geht das Collegialsystem, im strengsten Widerspruche damit, bis zum absoluten Unterschied zwischen Staat und Kirche, wie er nicht weniger im hierarchischen System liegt, aber so, daß alles Recht nicht in der Repräsentation, sondern in der Gesammtheit beruht; die Kirche besitzt, als für sich bestehend, völlige Autonomie; Gesetzgebung und Verwaltung sind den Synoden beigelegt. Wenn beide noch darin übereinstimmen können, daß, zumal im monarchischen Staat, die Kirchenregierung an den Staat mittelst eines Vertrages gekommen sei, den beide mit Recht einen stillschweigenden nennen, weil kein Mensch je etwas davon gehört hat, daß er wirklich geschlossen worden, so will das Collegial- oder Synodal-System doch den eigentlichen Ursprung dieser Rechte aus dem Gemeinwillen oder der

Gesammtheit der Gemeinden nicht in Vergessenheit gestellt, nicht als ein ursprüngliches Landeshoheitsrecht angesehen wissen, wie es in dem erstern System geschieht. Im wirklichen Leben ist zwar eine auf das Territorialsystem gebaute Verfassung der Kirche nirgends anzutreffen, so, daß nach dieser Theorie, die Kirche nur vom Staat, mit Ausschluß der Kirche oder geistlicher Behörden, wäre verwaltet worden; doch ist die Theorie gar häufig bei Politikern und Staatswirthschaftern zu finden und oft sind die Geistlichen da nur als Staatsdiener betrachtet worden. Andererseits ist die Synodalverfassung am strengsten durchgeführt in der Presbyterialverfassung z. B. in Schottland, in den reformirten Cantonen der Schweiz, wie auch bei verschiedenen Dissenters, den Nonconformisten und andern Secten in England und Nordamerika. Diese kirchliche Verfassung verläuft sich in sich selbst zu mancherlei Widersprüchen. Indem sie Allen das Wort vergönnt, sind es immer einige nur und wenige, welche das Wort führen und die andern beherrschen. Die größeste Freiheit gewährend ist nirgends der Zwang strenger und dem hierarchischen analoger, worüber besonders in der Brüdergemeinde geklagt wird. Auf die größte Gemeinschaft haltend ist diese Verfassung jeder Zersplitterung, Vereinzelung und Sectenbildung zugänglich. Wie im Territorialsystem der Staat seiner Natur nach nur ein äußerliches Verhältniß hat zur Kirche, so hat im Synodalsystem gleicherweise die Kirche ein nur äußerliches Verhältniß zum Staat. Das Falsche des Territorialsystems ist die Voraussetzung, daß die Rechte der Kirche, vom Staat ausgeübt, jemals aufgehört hätten, Rechte der Kirche zu sein. Das Falsche des Synodalsystems ist, daß es die Nothwendigkeit in der Freiheit nicht erkennt, womit das Recht der Kirchenregierung an den Staat gekommen und daher bis zum Verlangen der Zurückgabe der von der Kirche ihm kraft eines Vertrages

übertragenen Rechte gehen kann. Eine solche Auseinandersetzung von Staat und Kirche, wie sie noch oft aus diesen Prinzipien gewünscht wird, würde unmittelbar zum Verderben beider ausschlagen. Taufe, Confirmation und Copulation zeigen die Einheit von Staat und Kirche darin deutlich auf, daß sie bürgerliche Rechte geben. Mit der Kirche und dem Staat in gleicher Weise verbunden ist das Schul- und Armen-Wesen. Wie ist da an eine Auseinandersetzung von Staat und Kirche zu denken? Die Voraussetzung, daß die Uebertragung der Rechte der Kirche an den Staat eine willkührliche, daß sie durch einen Vertrag geschehen sei, ist eine ganz flache, mechanische Ansicht, welche die innere Verschiedenheit, Geschiedenheit, Feindseligkeit und stets vorhandenes Mißtrauen der Kirche und des Staats gegen einander voraussetzt. Die Einsicht, daß dies Verhältniß ein ebenso freies als nothwendiges sei, führet auf den letzten Standpunkt, welcher die concrete Einheit der Kirche und des Staates ist.

Die wahre Einheit der Kirche und des Staates ist nicht die unmittelbare, welche die Einerleiheit ist, gegen diese tritt mit Recht der Unterschied ein; aber dieser ist auch kein Gegensatz, gegen diesen ist die Einheit, was man auch sonst die Einigkeit nennt, das Verhältniß der Vernunft und Liebe. Kirche und Staat, im Unterschied von einander, haben das Bewußtsein, daß sie zu einander gehören, daß sie auf einander angewiesen, einander unentbehrlich sind und wie im Verhältniß der menschlichen Geschlechter nur darum unterschiedene sind, damit es zu desto größerer, gegenseitiger Liebe komme. Denn die Liebe ist eben die Aufhebung des Unterschiedes; um ihn aber aufzuheben muß sie ihn nothwendig voraussetzen, in der Liebe aber ist auch die Freiheit und Nothwendigkeit eins, auch dieser Gegensatz aufgehoben. Die Rückkehr

zum Evangelium in der Bibel und zu den reinsten und schönsten Zeiten des Christenthums hatte in der Reformation und evangelischen Kirche nicht den Sinn, sich außer dem Staate zu halten oder sich gegen ihn feindlich zu verhalten, sondern vielmehr sich dem christlichen, evangelischen Staat überall auf's innigste anzuschließen, und eben damit wurde das Christenthum im Vergleich mit den ersten Jahrhunderten auf einer viel höheren Stufe, nämlich in der Einheit mit dem Staat, wieder hergestellt. In der Kirchenverfassung, die darauf beruht, muß das Bewußtsein der Einheit von Kirche und Staat eben so sehr, als des Unterschiedes beider ausgedrückt sein. Wenn die Episcopalverfassung die Individualität, die Collegialverfassung die Communität zu ihrer Bedingung hat, so ist noch übrig, beide als einseitige Momente vereint zu setzen. Dies ist geschehen in der Consistorialverfassung. Sie bildete sich noch bei Lebzeiten Luthers und wurde nicht nur in den meisten deutschen Ländern evangelischen Glaubens, sondern auch in allen nordeuropäischen Staaten dieses Glaubens eingeführt. Sie besteht wesentlich darin, daß der Landesherr die Kirche seines Landes durch eine geistliche Behörde, an der auch Nichtgeistliche Theil nehmen können, regieren läßt. Was dieser Kirchenverfassung zum Vorzug gereicht, ist, daß sie das Wahre und Gute der genannten, im Leben der Kirche allein wirklich vorhandenen Verfassungen, in sich vereinigt.

Zunächst erneuert sich in ihr das Episcopalsystem. Dieses wird wohl Niemand deshalb verwerfen, weil es schon in der ersten Christenheit, ja unmittelbar zur Apostel Zeit Bischöfe gab. Die Institution der Bischöfe ist eine Form, welche, wie jede andere, wenn sie vom reinen evangelischen Geist und, nach dem jetzigen Bedürfnisse, vom Geiste tiefer Bildung und Wissenschaft beseelt und durchdrungen ist,

für die Kirche um so zweckmäßiger ist, als sie den Vorzug des Alterthums und der kirchlichen Ueberlieferung für sich hat. Wenn man sich zur Zeit der Reformation im Jahre 1530 und auch später noch oft bereit erklärte, selbst den Papst und seine Bischöfe anzuerkennen, so mußte man wohl dabei eine Art und Weise wissen, ihn und sie gänzlich unschädlich zu machen. Und dies war der kleine Zusatz von so unendlich großem Belang, nämlich, daß man ihn und seine Bischöfe nur aus menschlichem Recht wollte gelten lassen: denn hiedurch wurden sie als Kirchenbeamte zugleich Beamte des Staates. In dieser Weise hat man in Dänemark, Schweden und Norwegen die Institution der Bischöfe mit dem reinen, evangelischen Glauben vom Anfang an zu vereinigen gewußt und in Preußen ist sie in neuerer Zeit wieder hergestellt worden. In der Englischen Hoch- oder Staats-Kirche ist indeß dies Prinzip unleugbar tiefer gefaßt worden und die Erfahrung hat wohl genugsam gezeigt, daß selbst die Herleitung und Ueberlieferung der bischöflichen Würde aus göttlichem Recht an und für sich kein Hinderniß der innigsten Einheit der Kirche und des Staats ist; denn keine Kirche steht in innigerem Verband mit dem Staat, als die Englische. Der Hauptpunkt aber ist, daß auch in solchen Ländern, wo man keine einzelnen Bischöfe hat, der Landesherr als oberster Bischof betrachtet wird, und darin vorzüglich erneuert sich in der Consistorialverfassung die Episcopalverfassung. Es kann von allgemeinen kirchlichen Angelegenheiten des Landes nichts vorkommen, ohne durch die Genehmigung von Seiten des Landesherrn Gültigkeit zu erlangen. Begriff und Urtheil haben daran ihren Schluß; hiemit erst ist der Logik vollkommen genuggethan. Die erste Spur, welche man von dieser Benennung hat, ist eine Aeußerung Luthers, in der er seinen Landesherrn den Nothbischof nennet. Diese

Benennung sagt nicht sowohl, wie es Se. Königl. Hoheit der Prinz Johann in der Sächs. Kammer auslegte, daß dies nur ein Werk der Noth oder vorübergehenden Bedrängniß, als vielmehr, daß es ein Werk der Nothwendigkeit sei, und diese Nothwendigkeit war auch nicht blos die äußere, daß, da die kirchliche Gewalt den Händen der bisherigen Bischöfe in der römischen Kirche entfiel, sie nun von selbst in die Hände der Landesherren fiel (welcher Ausdruck einer unleugbaren geschichtlichen Wahrheit der bestimmteste und bezeichnendste, auch die beste Widerlegung alles vermeintlichen Vertragens und willkührlichen Uebertragens und dergl. ist), sondern die Nothwendigkeit war zugleich diese innere, welche aussagte, daß es so sein müsse und gar nicht anders sein könne. Der wahre Sinn der oberbischöflichen Würde des Landesherrn ist, daß in seiner Person die concrete Einheit der Kirche und des Staates zu schauen ist. Dieser Gedanke soll dadurch wieder präsent, repräsentirt werden. Die Frage nach dem Prinzip, aus welchem die Macht des obersten Bischofs kommen soll, ist daher ganz eins mit der: woher soll der Kirche das Bewußtsein ihrer Einheit mit dem Staat kommen, oder dem Staate das Bewußtsein seiner Einheit mit der Kirche? Der Landesherr ist Oberhaupt nicht nur des Staates, sondern auch der Kirche seines Landes. Die letztere Bestimmung zeigt wohl, daß hier nicht, wie so oft fälschlich vorgegeben worden, an ein sichtbares Oberhaupt der Kirche überhaupt (wie Christus das unsichtbare ist) zu denken sei; der Landesherr ist das Oberhaupt der Kirche nur in allen ihren öffentlichen Erweisungen im Staat und zwar nur in dem bestimmten Staat. Es liegt auch gar nicht darin, daß er die Kirche seines Landes ganz nur in derselbigen Weise regiere, wie den Staat oder so, als ob sie vom Staat sich in nichts unterschiede, sondern vielmehr dies, daß er gerade am meisten die Freiheit der

Kirche in allen ihren gesetzmäßigen Bewegungen begünstigt. Von ihm geht die Einheit in die Mannigfaltigkeit aus. Damit die Einheit aber die völlig concrete sei, kommt ihr auch die Bewegung aus dem Innern der Kirche oder aus der Vielheit entgegen.

Hiermit erneuert sich in der Consistorialverfassung auch das Synodalsystem. Was die geistliche Behörde thut, thut sie rein in der Autorität des Landesherrn. Der kirchliche Zustand des Landes aber ist ein von der Zeit, von den öffentlichen, allgemeinen Verhältnissen, von der Wissenschaft und unzähligen Einwirkungen abhängiger und sich deshalb beständig verändernder. Veraltete Formen müssen beseitigt, neue eingeführt, Verbesserungen im Einzelnen ungenügend befunden und allgemeine dagegen vorgenommen werden. Was die geistliche Behörde in einzelnen Fällen ohnehin thut, Gutachten von denen zu verlangen, welchen sie Einsicht zutraut, verwandelt sie in die allgemeine Maßregel, daß sie die Kirche selbst und als solche, in denen, die das Bewußtsein der Gemeinden sind, concurriren läßt, sie mit ihren Bedürfnissen und Wünschen hört und dadurch die Kirche des Landes in allen Beziehungen mit den Bedürfnissen der Zeit in Einklang setzt. Die Episcopalverfassung beruht in dem Princip der Stabilität, die Synodalverfassung in dem Princip der Perfectibilität. Es ist die Gefahr der Einseitigkeit vorhanden, wenn nicht die Möglichkeit da wäre, daß die Stetigkeit sich mit dem Fortschritt und dieser sich mit jener vereinigte. In der wahren und rechten Kirchenverfassung muß das Stabile und Mobile vereinigt sein. Selbst die römische Kirche hat sich von Zeit zu Zeit genöthigt gesehen, solche Versuche der Regeneration des Kirchenwesens vorzunehmen, wie vor der Reformation auf den Generalconcilien, so während derselben auf der Synode zu Trient. Wenn das Institut der Sy-

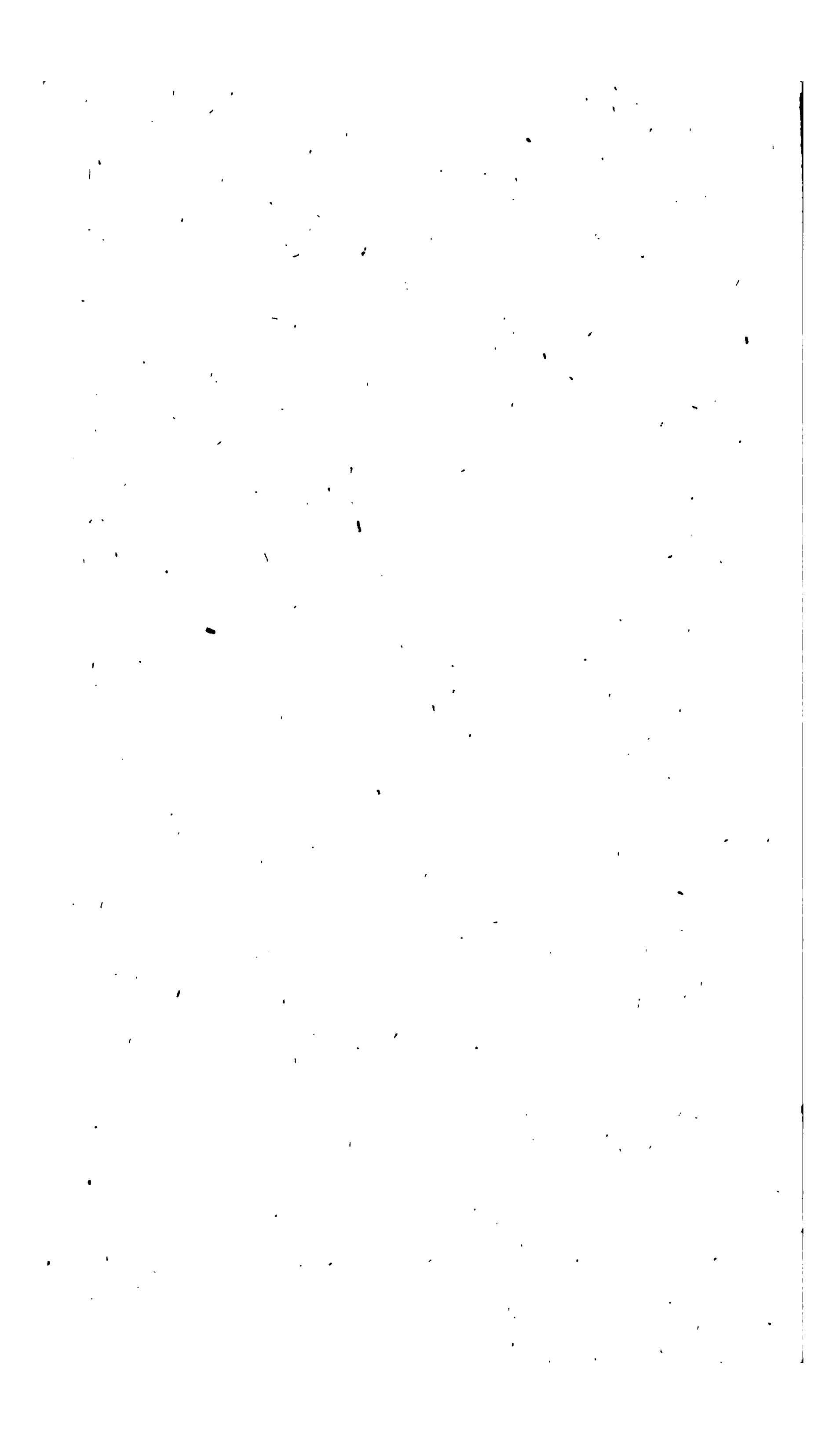
noden jederzeit von den Päpsten gehasset, gefürchtet und verhindert ward als das democratische Element in der Kirche, so wurde es hingegen von den Bischöfen begünstigt, zum sichern Zeichen, daß das Synodalwesen sich mit der bischöflichen Institution wohl verträgt. Auch in neuern Zeiten haben Staaten, die in der Kirche lebendig waren, sich veranlaßt gesehen, Synoden zu berufen, um den Wünschen der Kirche Gehör zu geben, wie in Preußen, so in andern Ländern, wie in Baiern und Baden, wo es verfassungsmäßig ist, daß allgemeine Synoden zu bestimmten Zeiten müssen gehalten werden. Synoden gewähren den großen Vortheil, daß sie allen, die als Vertreter der Kirche wirken wollen, Gelegenheit geben, sich zu äußern und der verwaltenden Behörde zur Veranlassung dienen, mit den Zuständen und Bedürfnissen der Landeskirche vollkommen bekannt zu werden. Denn geht es gleich da, wie in allen Collegien und berathenden Versammlungen, daß Viele nicht mit Gedanken, sondern nur mit Stimmen mitzählen und sich am Ende denn doch ergiebt, daß der Geist mehr ist, als die Geister, so ist ein Jeder doch wenigstens in der Möglichkeit, an der gemeinsamen Verhandlung Theil zu nehmen, von ihr eine Rückwirkung auf sich zu empfangen und von seinem Standpunkt aus einen Einfluß auszuüben auf den Zustand der Kirche.

Müssen wir nun allerdings in dieser Weise die Consistorialverfassung für diejenige halten, welche dem Begriff einer evangelischen Kirchenverfassung in einem monarchischen Staat am vollkommensten entspricht, so fehlt doch viel, daß wir sie in jeder ihrer Erscheinungen für vollkommen halten dürften, vielmehr werden ungerechterweise die menschlichen Schwächen, die möglichen Mißbräuche und die unleugbaren subjectiven Unvollkommenheiten stets Ausreden aller Art und Einwendungen gegen die Objectivität des Begriffs selbst darbieten. Da wird übersehen, daß

die Verfassung, wie gesagt, die Weltseite der Kirche ist und daß der Mensch in allen Verfassungen, wie des Staats, so der Kirche derselbige bleibt und daß mit ihm auch das Verderben und die nie versiegende Quelle alles Verderbens da ist. Kommt die Untersuchung so auf den subjectiven Boden, so ist es mit der Verfassung, wie mit der Erziehung, daß einerseits auch die beste oft einem zu allen schlechten Streichen von innen heraus dämonisch und unbezwinglich disponirten Gemüth nichts nützt und andrerseits durch ein wohlgeartetes Gemüth selbst die Mängel und Gebrechen der schlechtesten ersetzt und vergütet werden. Da müssen wir denn freilich sagen, die beste Verfassung der Kirche sei die, welche von dem besten Geist, von der reinsten, christlichen Gesinnung durchdrungen ist. Durch das Obwalten des Geistes christlicher Sitte und Frömmigkeit kann eine mittelmäßige und beschränkte kirchliche Zuständlichkeit und Einrichtung, wie die der ersten Jahrhunderte musterhaft, so wie durch den Mangel jenes Geistes, durch die Herrschaft der Heuchelei und Geistlosigkeit, durch das Spiel des Eigennutzes und irdischer Leidenschaften die beste entstellt und verdorben werden. Solche Erfahrungen kann man selbst auf das Verhältniß der verschiedenen Religionen ausdehnen, wie denn jeder fromme und rechtschaffene Jude oder Heide offenbar besser war, als seine Religion. Werden wir deshalb der christlichen Religion den Vorzug nicht geben, weil man doch auch im Juden- und Heidenthum konnte fromm und rechtschaffen sein? So auch wird man mit dem allen nicht behaupten können, daß es gleichgültig und nicht vielmehr ein wesentlicher Unterschied sei, welches die objective Gestalt und Verfassung der Kirche sei. Mit Historien und stets wiederholten Versicherungen (z. B. daß doch auch Fälle anderer Art möglich, ja sogar wirklich vorgekommen seien), mit subjectiven Beziehungen und empirischen Einzelheiten

gegen die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, die der Begriff hat, anzugehen, ist nur eine üble Angewohnheit Vieler, aber nicht Wissenschaft. Ihrem Begriff kann nur die Verfassung der Kirche die entsprechendste sein, welche das Wahre und Gute, als die zerstreuten und isolirten Momente aller andern in sich vereinigt und ebendamit dem wahren und guten Geiste christlicher Frömmigkeit, Sitte, Bildung und Wissenschaft am wenigsten Fesseln anlegt, ihn am freiesten sich bewegen, am vielseitigsten sich entwikkeln und den Staat und die Kirche, ohne sie zu vermengen, nicht aus einander fallen läßt, und die Frage, welche die Wissenschaft interessirt, kann nur die sein, von welcher der geschichtlich vorhandenen Kirchenverfassungen dieses mit Recht und vorzugsweise zu prädiciren sei.

Recensionen.



Schriften über ewige Persönlichkeit des Menschen;

angezeigt

von Dr. Erdmann.

1. Das Verhältniß des Allgemeinen zum Einzelnen ist zunächst ein logisches, und eine Untersuchung darüber hat zunächst das Prädicat einer logischen sich zu vindiciren. In unsern Tagen hat man angefangen Alles, was einen logischen Charakter hat, als abstract und unlebendig zu verdächtigen, und hat dabei vergessen, daß das Logische, wie schon der Sprachgebrauch lehrt, allem Kosmologischen, Psychologischen u. s. f. zum Grunde liegt, so daß dieses nur eine weitere Bestimmung des Logischen ist. Damit ist nicht gesagt, daß es etwa beim Theologischen auf nichts Andres ankomme, als nur auf logische Bestimmungen; vielmehr liegt in dem eben gebrauchten Ausdruck, wie die Identität, so auch die Differenz dieser Sphären. Eben weil das Theologische eine weitere Bestimmung des Logischen ist, eben deswegen ist es etwas Andres, als nur dieses. So sind die Antheren der Blume eigentlich Blätter. Diese Erkenntniß genügt aber nicht, sondern es kommt darauf an, zu zeigen, wie diese Blätter sich dazu bestimmen, etwas Andres, als nur Blätter zu sein. Jene Erkenntniß reicht also nicht aus, aber noch viel weniger läßt

Benennung sagt nicht sowohl, wie es Se. Königl. Hoheit der Prinz Johann in der Sächs. Kammer auslegte, daß dies nur ein Werk der Noth oder vorübergehenden Bedrängniß, als vielmehr, daß es ein Werk der Nothwendigkeit sei, und diese Nothwendigkeit war auch nicht blos die äußere, daß, da die kirchliche Gewalt den Händen der bisherigen Bischöfe in der römischen Kirche entfiel, sie nun von selbst in die Hände der Landesherren fiel (welcher Ausdruck einer unleugbaren geschichtlichen Wahrheit der bestimmteste und bezeichnendste, auch die beste Widerlegung alles vermeintlichen Vertragens und willführlichen Uebertragens und dergl. ist), sondern die Nothwendigkeit war zugleich diese innere, welche aussagte, daß es so sein müsse und gar nicht anders sein könne. Der wahre Sinn der oberbischöflichen Würde des Landesherrn ist, daß in seiner Person die concrete Einheit der Kirche und des Staates zu schauen ist. Dieser Gedanke soll dadurch wieder präsent, repräsentirt werden. Die Frage nach dem Prinzip, aus welchem die Macht des obersten Bischofs kommen soll, ist daher ganz eins mit der: woher soll der Kirche das Bewußtsein ihrer Einheit mit dem Staat kommen, oder dem Staate das Bewußtsein seiner Einheit mit der Kirche? Der Landesherr ist Oberhaupt nicht nur des Staates, sondern auch der Kirche seines Landes. Die letztere Bestimmung zeigt wohl, daß hier nicht, wie so oft fälschlich vorgegeben worden, an ein sichtbares Oberhaupt der Kirche überhaupt (wie Christus das unsichtbare ist) zu denken sei; der Landesherr ist das Oberhaupt der Kirche nur in allen ihren öffentlichen Erweisungen im Staat und zwar nur in dem bestimmten Staat. Es liegt auch gar nicht darin, daß er die Kirche seines Landes ganz nur in derselbigen Weise regiere, wie den Staat oder so, als ob sie vom Staat sich in nichts unterschiede, sondern vielmehr dies, daß er gerade am meisten die Freiheit der

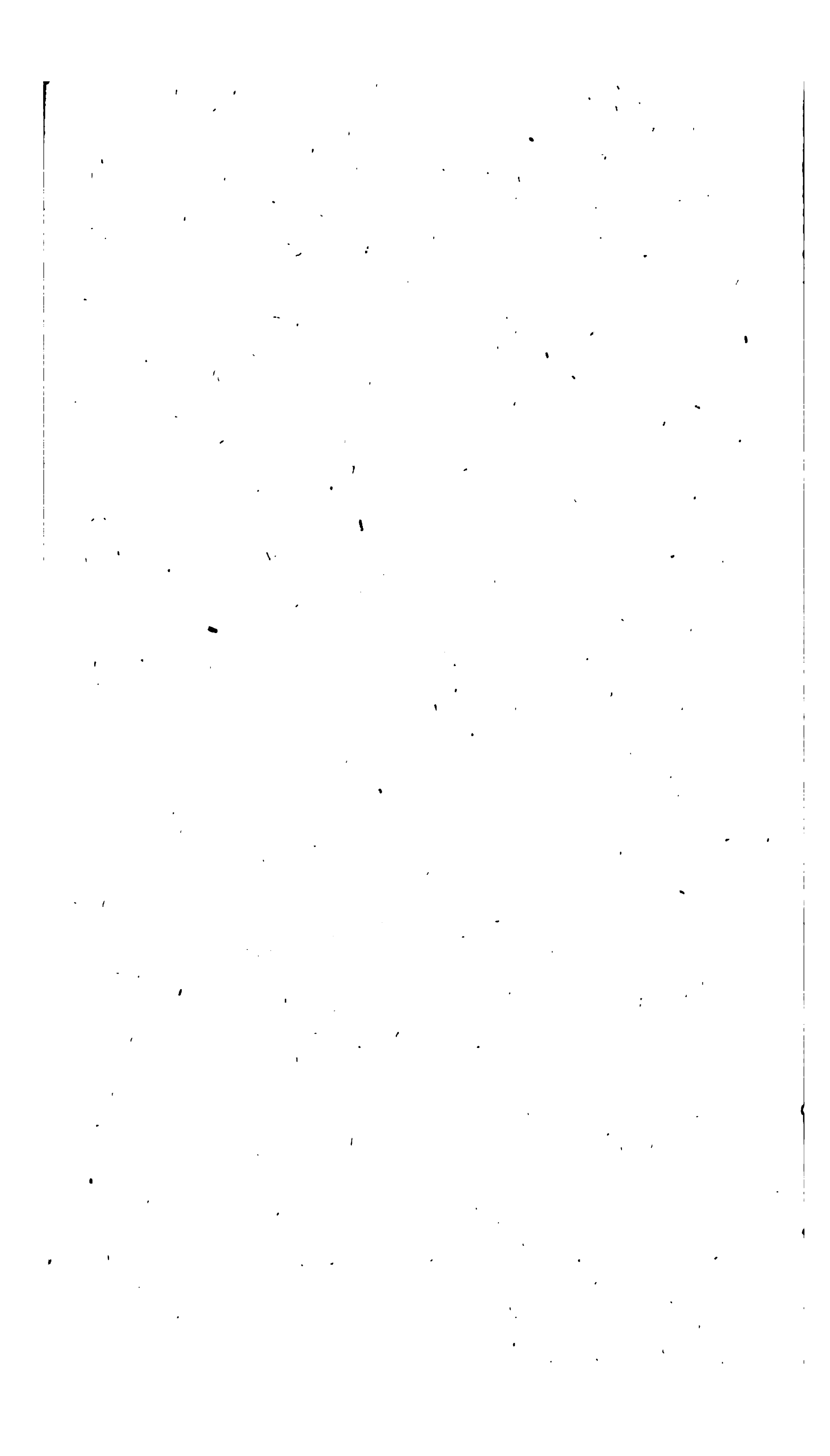
Kirche in allen ihren gesetzmäßigen Bewegungen begünstigt. Von ihm geht die Einheit in die Mannigfaltigkeit aus. Damit die Einheit aber die völlig concrete sei, kommt ihr auch die Bewegung aus dem Innern der Kirche oder aus der Vielheit entgegen.

Hiermit erneuert sich in der Consistorialverfassung auch das Synodalsystem. Was die geistliche Behörde thut, thut sie rein in der Autorität des Landesherrn. Der kirchliche Zustand des Landes aber ist ein von der Zeit, von den öffentlichen, allgemeinen Verhältnissen, von der Wissenschaft und unzähligen Einwirkungen abhängiger und sich deshalb beständig verändernder. Veraltete Formen müssen beseitigt, neue eingeführt, Verbesserungen im Einzelnen ungenügend befunden und allgemeine dagegen vorgenommen werden. Was die geistliche Behörde in einzelnen Fällen ohnehin thut, Gutachten von denen zu verlangen, welchen sie Einsicht zutraut, verwandelt sie in die allgemeine Maßregel, daß sie die Kirche selbst und als solche, in denen, die das Bewußtsein der Gemeinden sind, concurriren läßt, sie mit ihren Bedürfnissen und Wünschen hört und dadurch die Kirche des Landes in allen Beziehungen mit den Bedürfnissen der Zeit in Einklang setzt. Die Episcopalverfassung beruht in dem Princip der Stabilität, die Synodalverfassung in dem Princip der Perfectibilität. Es ist die Gefahr der Einseitigkeit vorhanden, wenn nicht die Möglichkeit da wäre, daß die Stetigkeit sich mit dem Fortschritt und dieser sich mit jener vereinigte. In der wahren und rechten Kirchenverfassung muß das Stabile und Mobile vereinigt sein. Selbst die römische Kirche hat sich von Zeit zu Zeit genöthigt gesehen, solche Versuche der Regeneration des Kirchenwesens vorzunehmen, wie vor der Reformation auf den Generalconcilien, so während derselben auf der Synode zu Trient. Wenn das Institut der Sy-

noden jederzeit von den Päpsten gehasset, gefürchtet und verhindert ward als das democratische Element in der Kirche, so wurde es hingegen von den Bischöfen begünstigt, zum sichern Zeichen, daß das Synodalwesen sich mit der bischöflichen Institution wohl verträgt. Auch in neuern Zeiten haben Staaten, die in der Kirche lebendig waren, sich veranlaßt gesehen, Synoden zu berufen, um den Wünschen der Kirche Gehör zu geben, wie in Preußen, so in andern Ländern, wie in Baiern und Baden, wo es verfassungsmäßig ist, daß allgemeine Synoden zu bestimmten Zeiten müssen gehalten werden. Synoden gewähren den großen Vortheil, daß sie allen, die als Vertreter der Kirche wirken wollen, Gelegenheit geben, sich zu äußern und der verwaltenden Behörde zur Veranlassung dienen, mit den Zuständen und Bedürfnissen der Landeskirche vollkommen bekannt zu werden. Denn geht es gleich da, wie in allen Collegien und berathenden Versammlungen, daß Viele nicht mit Gedanken, sondern nur mit Stimmen mitzählen und sich am Ende denn doch ergiebt, daß der Geist mehr ist, als die Geister, so ist ein Jeder doch wenigstens in der Möglichkeit, an der gemeinsamen Verhandlung Theil zu nehmen, von ihr eine Rückwirkung auf sich zu empfangen und von seinem Standpunkt aus einen Einfluß auszuüben auf den Zustand der Kirche.

Müssen wir nun allerdings in dieser Weise die Consistorialverfassung für diejenige halten, welche dem Begriff einer evangelischen Kirchenverfassung in einem monarchischen Staat am vollkommensten entspricht, so fehlt doch viel, daß wir sie in jeder ihrer Erscheinungen für vollkommen halten dürften, vielmehr werden ungerechterweise die menschlichen Schwächen, die möglichen Mißbräuche und die unleugbaren subjectiven Unvollkommenheiten stets Ausreden aller Art und Einwendungen gegen die Objectivität des Begriffs selbst darbieten. Da wird übersehen, daß

die Verfassung, wie gesagt, die Weltseite der Kirche ist und daß der Mensch in allen Verfassungen, wie des Staats, so der Kirche derselbige bleibt und daß mit ihm auch das Verderben und die nie versiegende Quelle alles Verderbens da ist. Kommt die Untersuchung so auf den subjectiven Boden, so ist es mit der Verfassung, wie mit der Erziehung, daß einerseits auch die beste oft einem zu allen schlechten Streichen von innen heraus dämonisch und unbezwinglich disponirten Gemüth nichts nützt und andrerseits durch ein wohlgeartetes Gemüth selbst die Mängel und Gebrechen der schlechtesten ersetzt und vergütet werden. Da müssen wir denn freilich sagen, die beste Verfassung der Kirche sei die, welche von dem besten Geist, von der reinsten, christlichen Gesinnung durchdrungen ist. Durch das Obwalten des Geistes christlicher Sitte und Frömmigkeit kann eine mittelmäßige und beschränkte kirchliche Zuständlichkeit und Einrichtung, wie die der ersten Jahrhunderte musterhaft, so wie durch den Mangel jenes Geistes, durch die Herrschaft der Heuchelei und Geistlosigkeit, durch das Spiel des Eigennutzes und irdischer Leidenschaften die beste entstellt und verdorben werden. Solche Erfahrungen kann man selbst auf das Verhältniß der verschiedenen Religionen ausdehnen, wie denn jeder fromme und rechtschaffene Jude oder Heide offenbar besser war, als seine Religion. Werden wir deshalb der christlichen Religion den Vorzug nicht geben, weil man doch auch im Juden- und Heidenthum konnte fromm und rechtschaffen sein? So auch wird man mit dem allen nicht behaupten können, daß es gleichgültig und nicht vielmehr ein wesentlicher Unterschied sei, welches die objective Gestalt und Verfassung der Kirche sei. Mit Historien und stets wiederholten Versicherungen (z. B. daß doch auch Fälle anderer Art möglich, ja sogar wirklich vorgekommen seien), mit subjectiven Beziehungen und empirischen Einzelheiten



Schriften über ewige Persönlichkeit des Menschen;

angezeigt

von Dr. Erdmann.

1. Das Verhältniß des Allgemeinen zum Einzelnen ist zunächst ein logisches, und eine Untersuchung darüber hat zunächst das Prädicat einer logischen sich zu vindiciren. In unsern Tagen hat man angefangen Alles, was einen logischen Charakter hat, als abstract und unlebendig zu verdächtigen, und hat dabei vergessen, daß das Logische, wie schon der Sprachgebrauch lehrt, allem Kosmologischen, Psychologischen u. s. f. zum Grunde liegt, so daß dieses nur eine weitere Bestimmung des Logischen ist. Damit ist nicht gesagt, daß es etwa beim Theologischen auf nichts Andres ankomme, als nur auf logische Bestimmungen; vielmehr liegt in dem eben gebrauchten Ausdruck, wie die Identität, so auch die Differenz dieser Sphären. Eben weil das Theologische eine weitere Bestimmung des Logischen ist, eben deswegen ist es etwas Andres, als nur dieses. So sind die Antheren der Blume eigentlich Blätter. Diese Erkenntniß genügt aber nicht, sondern es kommt darauf an, zu zeigen, wie diese Blätter sich dazu bestimmen, etwas Andres, als nur Blätter zu sein. Jene Erkenntniß reicht also nicht aus, aber noch viel weniger läßt

sich ohne sie das Wesen der Antheren erkennen. Wenn darum eine nur logische Untersuchung allerdings nicht hinreicht, wo es einer psychologischen, theologischen oder andern concreteren bedarf, so wird doch wiederum die letztere nicht möglich sein, wo nicht jene vorausgegangen ist; das Logische bildet die, weiter zu bestimmende, Grundlage jener anderen Sphären. Was nun von dem Logischen überhaupt gilt, das gilt eben so von den einzelnen logischen Bestimmungen: auch sie bilden wieder die Grundlage für einzelne Bestimmungen der kosmologischen, anthropologischen u. a. Sphären, und diese sind die concreteren Entwicklungen von jenen, so daß von ihnen gesagt werden kann, es handle sich hier im Grunde um logische Bestimmungen; (in demselben Sinn wie die Antheren nur im Grunde oder eigentlich Blätter sind). Dies gilt nun auch von den beiden logischen Bestimmungen mit deren Erwähnung wir begannen; es kommen in den höhern Sphären Verhältnisse vor, von denen wir sagen müssen, es handle sich im Grunde um das Verhältniß des Allgemeinen zum Einzelnen, d. h. um solche Bestimmungen, welche die logischen Bestimmungen des Allgemeinen und Einzelnen, freilich nicht mehr als logische, in sich enthalten. Sind aber diese Bestimmungen nicht mehr als nur logische, sondern als mehr entwickelte zu nehmen, so sind nicht nur andere Ausdrücke zu ihrer Bezeichnung nöthig, sondern ihr Verhältniß ist selbst verändert; denn indem sich die beiden Seiten des Verhältnisses entwickeln, entwickelt sich das Verhältniß selbst oder sein Exponent. (In $A^n : E^n$ ist das Verhältniß, je nachdem n einen verschiedenen Werth bekommt, verschieden). Wenn daher die beiden Seiten des Verhältnisses sich in der logischen Sphäre als Allgemeines und Einzelnes bestimmten, so wird etwa in der Sphäre der Natur das Verhältniß der einen allgemeinen Materie zu den einzelnen Dingen, und das Verhältniß der Gattung zu den einzelnen Exemplaren, ein ganz verschiedenes

sein, obgleich es sich in beiden im Grunde um das Verhältniß von A zu E handelt. Wird darum zur Bezeichnung des Verhältnisses in einer höhern Sphäre der logische Ausdruck noch gebraucht, so ist dies nur mit der Restriktion zu verstehn, daß dabei die Differenz und daher die Uneigentlichkeit der Rede nicht ignorirt werde. Dies ist für den Verlauf der Untersuchung, wo, der Bequemlichkeit wegen, wir uns dergleichen erlauben möchten, festzuhalten.

2. Dieses Verhältniß in seiner höchsten Potenz, d. h. in der höchsten Sphäre, ist nun in unsern Tagen wiederum zur Sprache gebracht worden, und diese Untersuchung hat hier (bei der Lehre vom absoluten Geist) Bedeutung gewonnen, weil durch sie dem Pantheismus könne entgegengetreten werden. So sehr man sich nämlich auch Mühe geben mag, den Pantheismus als ein bloßes Gespenst darzustellen, so zeigen doch immer neue Erscheinungen, daß es mit dem Pantheismus geht, wie mit dem Lügengeist, daß seine Existenz leugnen leicht der erste Schritt wird, sich mit ihm zu befreunden. Mag man immerhin darin Recht haben, daß es einen solchen Pantheismus nicht giebt, wie ihn etwa Bayle darstellt und in unsern Tagen viele (mit Bayle überhaupt sehr übereinstimmende) orthodoxe Theologen schildern, so ist doch auch nicht zu leugnen, daß von vielen Seiten her eine Immanenz Gottes in der Welt gelehrt wird, nach der alles Einzelne als ein bloßer Schein zu betrachten ist, und Alles nur, wie Manu lehrt, gleichsam spielend hervorgebracht wird, — eine Ansicht, die man füglich von dem Namen des Pantheismus nicht befreien kann. Daß die Frage nach dem Pantheismus mit der nach dem Verhältniß der Einzelwesen zur Gottheit zusammenfällt, liegt auf der Hand. Sobald sich daher zeigte, daß der abgethane Pantheismus sich noch regt, und gar für eine Frucht der Philosophie gelten will, die sich rühmt, den Pantheismus überwunden zu haben, mußte auch das Bedürfniß entstehn

nach einer gründlichen Erörterung des Verhältnisses der Einzelwesen zur Gottheit. Die Bestrebungen nun, den Pantheismus zu widerlegen, oder auf der andern Seite, ihn als den eigentlichen Kern der Philosophie darzustellen, sind in unsern Tagen in einer Gestalt aufgetreten, die mit diesem Gegenstande in keinem nothwendigen Zusammenhange zu stehen scheint. Die Frage nach der Wahrheit oder Unwahrheit des Pantheismus hat sich nämlich in die: über die Unsterblichkeit der menschlichen Einzelwesen gekleidet, so daß die Bestreiter des Pantheismus zugleich als Vertheidiger der Unsterblichkeit, die Vertheidiger von jenem zugleich als Bestreiter von dieser aufgetreten sind. Wir sagten, Beides stehe zunächst in keinem nothwendigen Zusammenhange, denn wenn man auch zugeben wollte, daß der Pantheist auch Leugner der Unsterblichkeit sein werde, so ists doch nicht umgekehrt. Der Epicurische Atomismus stellt den größtmöglichsten Gegensatz gegen die Lehre von der absoluten Immanenz Gottes in der Welt dar, indem er der Gottheit gar kein Verhältniß zur Welt giebt, und leugnet dennoch die Unsterblichkeit. Wenn nun an und für sich kein Zusammenhang zwischen Leugnen der Unsterblichkeit und Pantheismus Statt findet, in den erwähnten Bestrebungen aber Beides, wie sich gegenseitig bedingend, zusammengestellt wird, so läßt sich sogleich vermuthen, daß diese Untersuchungen über die Unsterblichkeit einen specifischen Charakter haben, wodurch sie sich von den früheren (die nicht zugleich den Pantheismus betrafen) unterscheiden.

3. Sehen wir auf diese zurück, so sind immer zu gewissen Zeiten Untersuchungen über diesen Gegenstand in großer Masse hervorgetreten, während sie zu anderen Zeiten fast ganz zurücktraten; und es lassen sich da in den letzten Jahrhunderten drei verschiedene Perioden unterscheiden, in welchen diese Untersuchungen, immer mit einem eigenthümlichen Charakter, auftraten. Die erste dieser Perioden kann als die der metaphysischen Beweise für die

Un-

Unsterblichkeit bezeichnet werden, welche, obgleich schon früher versucht, besonders bei den auf Leibnitz und Wolf folgenden und an sie mehr oder minder sich anschließenden Philosophen sich finden. Den verschiedenen Beweisen, die hier versucht wurden, lag dies oder ein ähnliches Räsonnement zu Grunde: daß die Seele, als ein absolut Einfaches, weder der Auflösung noch auch einer allmähligen Abnahme (Mendelsohn) unterworfen sein könne. Dies Räsonnement war ein Haupt-Inhalt der philosophischen Richtung, die wir als die einseitig psychologische bezeichnen können, und ging darauf aus, derSeele, wie sie für sich, ohne eine Beziehung auf ein Anderes (etwa Gott) gefaßt wird, ewige Existenz zu vindiciren. Leibnitz selbst, der die Veranlassung zu diesem Beweise gab, befriedigte sich mit ihm nicht, sondern unterschied von der bloßen Unvergänglichkeit der Monade die (moralische) Unsterblichkeit, die ihren Grund im Bewußtsein, also gerade im Gegentheil der Einfachheit hat, da Bewußtsein, als Reflexion, eine Dualität (reduplicatio) involvirt. Eben so spottet Poiret darüber, daß aus der Unzerlegbarkeit der Seele ihre Unsterblichkeit gefolgert werde. Beide zeigten damit, daß sie sich nicht begnügen konnten mit einem Räsonnement, welches der Seele kein andres Wesen zuschreibt als etwa dem Sauerstoff oder einem andern unzerlegbaren Stoffe. Das Bewußtsein, daß solche Ansicht von der Seele nicht genüge, griff um sich, und jener Beweis kam außer Cours, weil der Geist sich nicht damit zufrieden geben konnte, als ein bloßes Daseiendes gefaßt zu werden und das Versprechen eines ewigen Daseins zu erhalten. Nachdem Kant, (und nach ihm Fichte), indem er der praktischen Vernunft den Primat einräumte, gezeigt hatte, daß das Wesen des Geistes sei, praktisch zu sein, nachdem er ferner bewiesen hatte daß die Erkenntniß des einfachen Seelendinges illusorisch sei, mußten die Versuche, die Unsterblichkeit zu betrachten, einen andern Weg einschlagen,

sich ohne sie das Wesen der Antheren erkennen. Wenn darum eine nur logische Untersuchung allerdings nicht hinreicht, wo es einer psychologischen, theologischen oder andern concreteren bedarf, so wird doch wiederum die letztere nicht möglich sein, wo nicht jene vorausgegangen ist; das Logische bildet die, weiter zu bestimmende, Grundlage jener anderen Sphären. Was nun von dem Logischen überhaupt gilt, das gilt eben so von den einzelnen logischen Bestimmungen: auch sie bilden wieder die Grundlage für einzelne Bestimmungen der kosmologischen, anthropologischen u. a. Sphären, und diese sind die concreteren Entwicklungen von jenen, so daß von ihnen gesagt werden kann, es handle sich hier im Grunde um logische Bestimmungen; (in demselben Sinn wie die Antheren nur im Grunde oder eigentlich Blätter sind). Dies gilt nun auch von den beiden logischen Bestimmungen mit deren Erwähnung wir begannen; es kommen in den höhern Sphären Verhältnisse vor, von denen wir sagen müssen, es handle sich im Grunde um das Verhältniß des Allgemeinen zum Einzelnen, d. h. um solche Bestimmungen, welche die logischen Bestimmungen des Allgemeinen und Einzelnen, freilich nicht mehr als logische, in sich enthalten. Sind aber diese Bestimmungen nicht mehr als nur logische, sondern als mehr entwickelte zu nehmen, so sind nicht nur andere Ausdrücke zu ihrer Bezeichnung nöthig, sondern ihr Verhältniß ist selbst verändert; denn indem sich die beiden Seiten des Verhältnisses entwickeln, entwickelt sich das Verhältniß selbst oder sein Exponent. (In $A^n : E^n$ ist das Verhältniß, je nachdem n einen verschiedenen Werth bekommt, verschieden). Wenn daher die beiden Seiten des Verhältnisses sich in der logischen Sphäre als Allgemeines und Einzelnes bestimmten, so wird etwa in der Sphäre der Natur das Verhältniß der einen allgemeinen Materie zu den einzelnen Dingen, und das Verhältniß der Gattung zu den einzelnen Exemplaren, ein ganz verschiedenes

sein, obgleich es sich in beiden im Grunde um das Verhältniß von A zu E handelt. Wird darum zur Bezeichnung des Verhältnisses in einer höhern Sphäre der logische Ausdruck noch gebraucht, so ist dies nur mit der Restriktion zu verstehn, daß dabei die Differenz und daher die Uneigentlichkeit der Rede nicht ignorirt werde. Dies ist für den Verlauf der Untersuchung, wo, der Bequemlichkeit wegen, wir uns dergleichen erlauben möchten, festzuhalten.

2. Dieses Verhältniß in seiner höchsten Potenz, d. h. in der höchsten Sphäre, ist nun in unsern Tagen wiederum zur Sprache gebracht worden, und diese Untersuchung hat hier (bei der Lehre vom absoluten Geist) Bedeutung gewonnen, weil durch sie dem Pantheismus könne entgegengetreten werden. So sehr man sich nämlich auch Mühe geben mag, den Pantheismus als ein bloßes Gespenst darzustellen, so zeigen doch immer neue Erscheinungen, daß es mit dem Pantheismus geht, wie mit dem Lügengeist, daß seine Existenz leugnen leicht der erste Schritt wird, sich mit ihm zu befreunden. Mag man immerhin darin Recht haben, daß es einen solchen Pantheismus nicht giebt, wie ihn etwa Bayle darstellt und in unsern Tagen viele (mit Bayle überhaupt sehr übereinstimmende) orthodoxe Theologen schildern, so ist doch auch nicht zu leugnen, daß von vielen Seiten her eine Immanenz Gottes in der Welt gelehrt wird, nach der alles Einzelne als ein bloßer Schein zu betrachten ist, und Alles nur, wie Manu lehrt, gleichsam spielend hervorgebracht wird, — eine Ansicht, die man füglich von dem Namen des Pantheismus nicht befreien kann. Daß die Frage nach dem Pantheismus mit der nach dem Verhältniß der Einzelwesen zur Gottheit zusammenfällt, liegt auf der Hand. Sobald sich daher zeigte, daß der abgethane Pantheismus sich noch regt, und gar für eine Frucht der Philosophie gelten will, die sich rühmt, den Pantheismus überwunden zu haben, mußte auch das Bedürfniß entstehn

nach einer gründlichen Erörterung des Verhältnisses der Einzelwesen zur Gottheit. Die Bestrebungen nun, den Pantheismus zu widerlegen, oder auf der andern Seite, ihn als den eigentlichen Kern der Philosophie darzustellen, sind in unsern Tagen in einer Gestalt aufgetreten, die mit diesem Gegenstande in keinem nothwendigen Zusammenhange zu stehen scheint. Die Frage nach der Wahrheit oder Unwahrheit des Pantheismus hat sich nämlich in die: über die Unsterblichkeit der menschlichen Einzelwesen gekleidet, so daß die Bestreiter des Pantheismus zugleich als Vertheidiger der Unsterblichkeit, die Vertheidiger von jenem zugleich als Bestreiter von dieser aufgetreten sind. Wir sagten, Beides stehe zunächst in keinem nothwendigen Zusammenhange, denn wenn man auch zugeben wollte, daß der Pantheist auch Leugner der Unsterblichkeit sein werde, so ists doch nicht umgekehrt. Der Epicurische Atomismus stellt den größtmöglichsten Gegensatz gegen die Lehre von der absoluten Immanenz Gottes in der Welt dar, indem er der Gottheit gar kein Verhältniß zur Welt giebt, und leugnet dennoch die Unsterblichkeit. Wenn nun an und für sich kein Zusammenhang zwischen Leugnen der Unsterblichkeit und Pantheismus Statt findet, in den erwähnten Bestrebungen aber Beides, wie sich gegenseitig bedingend, zusammengestellt wird, so läßt sich sogleich vermuthen, daß diese Untersuchungen über die Unsterblichkeit einen specifischen Charakter haben, wodurch sie sich von den früheren (die nicht zugleich den Pantheismus betrafen) unterscheiden.

3. Sehen wir auf diese zurück, so sind immer zu gewissen Zeiten Untersuchungen über diesen Gegenstand in großer Masse hervorgetreten, während sie zu anderen Zeiten fast ganz zurücktraten; und es lassen sich da in den letzten Jahrhunderten drei verschiedene Perioden unterscheiden, in welchen diese Untersuchungen, immer mit einem eigenthümlichen Charakter, auftraten. Die erste dieser Perioden kann als die der metaphysischen Beweise für die

Un-

Unsterblichkeit bezeichnet werden, welche, obgleich schon früher versucht, besonders bei den auf Leibnitz und Wolf folgenden und an sie mehr oder minder sich anschließenden Philosophen sich finden. Den verschiedenen Beweisen, die hier versucht wurden, lag dies oder ein ähnliches Räsonnement zu Grunde: daß die Seele, als ein absolut Einfaches, weder der Auflösung noch auch einer allmähligen Abnahme (Mendelsohn) unterworfen sein könne. Dies Räsonnement war ein Haupt-Inhalt der philosophischen Richtung, die wir als die einseitig psychologische bezeichnen können, und ging darauf aus, der Seele, wie sie für sich, ohne eine Beziehung auf ein Anderes (etwa Gott) gefaßt wird, ewige Existenz zu vindiciren. Leibnitz selbst, der die Veranlassung zu diesem Beweise gab, befriedigte sich mit ihm nicht, sondern unterschied von der bloßen Unvergänglichkeit der Monade die (moralische) Unsterblichkeit, die ihren Grund im Bewußtsein, also gerade im Gegentheil der Einfachheit hat, da Bewußtsein, als Reflexion, eine Dualität (reduplicatio) involvirt. Eben so spottet Poiret darüber, daß aus der Unzerlegbarkeit der Seele ihre Unsterblichkeit gefolgert werde. Beide zeigten damit, daß sie sich nicht begnügen konnten mit einem Räsonnement, welches der Seele kein andres Wesen zuschreibt als etwa dem Sauerstoff oder einem andern unzerlegbaren Stoffe. Das Bewußtsein, daß solche Ansicht von der Seele nicht genüge, griff um sich, und jener Beweis kam außer Cours, weil der Geist sich nicht damit zufrieden geben konnte, als ein bloßes Daseiendes gefaßt zu werden und das Versprechen eines ewigen Daseins zu erhalten. Nachdem Kant, (und nach ihm Fichte), indem er der praktischen Vernunft den Primat einräumte, gezeigt hatte, daß das Wesen des Geistes sei, praktisch zu sein, nachdem er ferner bewiesen hatte daß die Erkenntniß des einfachen Seelendinges illusorisch sei, mußten die Versuche, die Unsterblichkeit zu betrachten, einen andern Weg einschlagen,

und es trat zum zweiten Mal ein allgemeines Interesse an diesem Gegenstande hervor. Hatte der erste Beweis sich darauf gestützt, daß die Seele als ein Einfaches dasei, so ward jetzt geltend gemacht, daß das Leben des Geistes nicht ein Dasein sei, sondern im Sollen bestehe. „Der Einzelne ist dem Gesetz nicht congruent, soll es aber sein. Das Ziel kann zwar nicht erreicht werden, denn nur im Streben ist der Geist lebendig, wirklich, aber es muß ewig angestrebt werden. Ein ewiges Streben verlangt eine Unendlichkeit zu seinem Schauplatz, also weil der Geist ewig soll, muß er ewig sein." Indem der Geist sich hier nicht mehr als ein todtes Dasein, sondern als strebendes Wesen gefaßt sah, konnte er sich allerdings eher befriedigen, und das absolute Pflichtgebot ward der Kantischen Zeit eine Garantie für die Unsterblichkeit, über die zu philosophiren, sie für der Mühe werth hielt. Auch dieser Beweis aber konnte nicht lange genügen. — Der metaphysische Beweis hatte versucht, von der Seele, wie sie abgesehn von Gott ist, (man kann sagen der Seele in ihrer Gott-losigkeit) die Unsterblichkeit zu prädiciren. Es ward hier die Lehre von der Unsterblichkeit geflissentlich von der Lehre von Gott, so wie der göttlichen Offenbarung getrennt, daher dieser Beweis in der Zeit gerade der atheologischen Aufklärung am meisten sich findet, deren Charakter ist, die particularen Seelenzustände und dergleichen für die einzigen, oder doch wichtigsten Probleme der Philosophie zu halten. Bei dem moralischen Beweise wird ein Verhältniß des einzelnen Geistes zu Gott, als dem Geiste wesentlich, gesetzt, aber dieses Verhältniß ist als Opposition gefaßt; es liegt im Begriff des Geistes, dem Gesetze (d. i. Gott) nicht zu entsprechen, und diesem, dem Gesetz nicht entsprechenden (man kann sagen Gott-feinden) Geiste wird die Unsterblichkeit zugeschrieben. Mußte nun der Geist der letzteren Ansicht vor der ersteren den Vorzug geben, weil er doch als Lebendiges, Thätiges gefaßt war, so war da-

gegen das Leben (obgleich besser als das todte Dasein) ein tantalisches, das nie zur Befriedigung kommt. So entstand das Bedürfniß, daß der Geist sich erkenne nicht nur als ewig daseiend, sondern als ewig lebend, daß er aber weder in der Gleichgültigkeit gegen Gott lebe, noch auch in ewiger Differenz von ihm, sondern in seiner Beziehung zu Gott mit ihm Eins, in seiner Differenz mit ihm identisch sei, was den Begriff giebt des *ewigen seligen Lebens*. Ist nun die Gewißheit dieser Identität mit Gott = religiöser Glaube, so kann es nicht befremden, daß nun gesagt ward, das ewige selige Leben sei eine Sache des Glaubens. Dieser Satz ist nur richtig, wenn man damit meint, daß mit dem religiösen Glauben das ewige Leben unmittelbar gesetzt ist (wer glaubt, hat das ewige Leben). Er wird aber unrichtig, wenn man, das Glauben dem Wissen entgegensetzend, behauptet, das ewige Leben könne nicht Object der philosophischen Betrachtung werden, sondern nur des Glaubens. Dieß ist aber in der That die Meinung Vieler, nicht nur derer, die überhaupt nichts Uebersinnliches für erkennbar halten, sondern auch solcher, die der Philosophie jene Kraft vindiciren, doch aber behaupten, *dieser Punkt* müsse dem individuellen (d. h. zufälligen) Fürwahrhalten eines Jeden überlassen bleiben. Gegen diese Behauptung sind nun in unseren Tagen, in welche eben die *dritte Periode* dieser Untersuchung fällt, Versuche aufgetreten, welche die Unsterblichkeit auf eine andere, als die bisher gewöhnliche Weise, zu beweisen suchen. Das Charakteristische derselben ist angedeutet, wo gesagt ward, welches Bedürfniß die früheren unbefriedigt ließen. Sie wollen dem Geist eine solche Fortdauer vindiciren, die seinen heiligsten Interessen entspricht, d. h. ein ewiges, seliges Leben. Deswegen mußten sie diese Frage in Verbindung bringen mit der Lehre von Gott, so daß sie nicht nur in der rationalen Psychologie oder Ethik, sondern zugleich in der rationalen Theologie ihren Platz

hat. Denn da die Seligkeit eben durch das Verhältniß des Menschen zu Gott bestimmt wird, so müssen beide Seiten dieses Verhältnisses, d. h. Gott und Mensch in ihrem Wesen erkannt werden.

4. In dem Gesagten ist aber auch erklärt, was oben (unter 2.) räthselhaft blieb, warum die Untersuchungen über den Pantheismus gerade in Gestalt dieser einen Frage aufgetreten seien. Eben weil die Untersuchung über die Unsterblichkeit die über das Wesen des Menschen und das Verhältniß desselben (als des Einzelnen) zu Gott (als dem Allgemeinen) zu ihrer Voraussetzung hat, eben deswegen war sie am meisten geschickt, die Frage nach der Persönlichkeit Gottes, nach seiner Immanenz in den Menschen u. s. f. zur Sprache zu bringen, so daß es uns jetzt nicht mehr befremden kann, daß die ersten Versuche, die Philosophie zu offenbarem Pantheismus zu machen, sich als „Unsterblichkeitslehre" ankündigen und die Unsterblichkeit leugnen; es kann uns eben so wenig befremden, wenn die Versuche, die Philosophie von dem Vorwurf des Pantheismus zu retten, unter demselben Titel auftreten, und die Unsterblichkeit behaupten. Die ganze Frage dreht sich nämlich um das Verhältniß des Einzelnen zum Allgemeinen, und dies wird nun von Jenen so bestimmt, daß das Individuum kein Allgemeines und also nicht ewig sei, — von Diesen so, daß das Einzelwesen als Einzelwesen doch mit dem Allgemeinen identisch, und also ewig sei. Man sieht, daß kaum eine Frage geschickter war, um dem Pantheismus seine wahre Stelle, sei es nun als Herrn, sei es als dienendem Moment, wie es ihm zukommen mag, anzuweisen. — (In einer andern Form ist dieser selbe Gegenstand in der allerneusten Zeit zur Sprache gebracht. Wenn nämlich die Untersuchungen über die Unsterblichkeit vom Einzelnen ausgehn und zusehn, wie es sich zum Allgemeinen verhalte, so hat man neuerlichst den Gang umgekehrt und hat gefragt, wie verhält sich das Allgemeine zum Einzelnen? wo

sich denn derselbe Gegensatz so gestaltet, daß einerseits gesagt wird, das Allgemeine (die Idee) könne nicht als Einzelnes (historisches Individuum) existiren, — andrerseits, daß, eben weil sie das Allgemeine und Ewige ist, die Idee als ein zeitliches Individuum erscheinen muß). —

5. Es ist oben (unter 3) die Meinung erwähnt, aber nicht widerlegt, daß die ganze Frage nach der Unsterblichkeit nicht in's philosophische Gebiet gehören möchte, eine Meinung, die um so mehr zu prüfen ist, als nicht nur Viele die der Philosophie hold sind, sie aussprechen, sondern sich auch Etwas anführen läßt, was ihr den Sieg zu sichern scheint. Alles nämlich, womit die Philosophie es sonst zu thun hat, ist ein Seyendes, Wirkliches. Dies hat sie zu begreifen. Nun aber scheint es bei der Unsterblichkeitsfrage sich um Etwas zu handeln, was erst sein wird, also noch nichts Wirkliches ist; damit aber scheint die Unsterblichkeit nicht mehr ein Object der Philosophie sein zu können, sondern ihr Ort ist das Land der Wünsche und Hoffnungen. Wenn aber ein guter alter Spruch sagt, daß, was man in der Jugend wünscht, man im Alter die Fülle haben werde, oder ein älterer und besserer, daß Hoffnung nicht zu Schanden werden läßt, so liegt die Garantie jener Verheißung darin, daß der gesunde Wunsch der Jugend, und die vernünftige Hoffnung, nichts Anderes ist, als das eigentliche Wesen, die eigentliche Bestimmung des Wünschenden, die, halb erkannt, in Form des Bedürfnisses sich ausspricht. Der Mensch spricht das, was er an sich ist, oder was ihm an sich schon gehört, als ein Zukünftiges aus, und es muß deswegen eintreten, weil es bereits (dem Keime nach) eingetreten ist. So ist alles Zukünftige wirklich nicht in das philosophische Gebiet gehörig, es sey denn, daß der Beweis dafür geführt würde, wovon jene Sprüche als ihrer Voraussetzung ausgehn, daß das, worum sich's handelt, ein nicht nur Zukünftiges sondern bereits Seiendes ist. So wird also, wenn die Unsterblichkeit ein nur Zukünftiges ist, die Philosophie mit der Frage

darnach nichts zu thun haben, wohl aber, wenn sie zeigen kann, daß die Unsterblichkeit bereits seiende, gegenwärtige, Qualität des Menschen ist. Daß sich's aber mit der Unsterblichkeit so verhalten möchte, spricht eigentlich Jeder aus, der nach ihr fragt. Man fordert, daß des Menschen ewiges Dasein, oder ewiges Leben bewiesen werde. Wäre dies Dasein und Leben eines, was erst nach dem Tode anfinge, so wäre es eben deswegen kein ewiges mehr. Soll also das ewige Dasein u. s. w. bewiesen werden, so involvirt diese Forderung, daß es als auch gegenwärtige Qualität nachgewiesen werde. Damit aber ist diese Frage auch der Philosophie nicht mehr entzogen; denn diese hat freilich nur das gegenwärtig Seiende zu beweisen, aber nicht nur das nur gegenwärtig Seiende, d. h. was die Zukunft ausschließt. Vielmehr ist ihr Object weder was nur ist, noch was nur sein wird, sondern was sein muß, und also ist und sein wird, d. h. sie hat es mit dem Nothwendigen und Ewigen zu thun und Alles als ein solches (sub specie aeternitatis) zu betrachten, d. h. zu begreifen. Darum allein aber, weil sie diesen Gesichtspunkt festhalten, sind die oben betrachteten Beweise als philosophische anzuerkennen. Der metaphysische Beweis geht davon aus, daß der Geist Unzertrennbarkeit als seine Eigenschaft habe, daß er (gegenwärtig) das Dasein eines einfachen Stoffes habe. Er bestimmt nun diese Unzerlegbarkeit oder dieses Dasein nicht als eine accidentelle Eigenschaft, sondern als wesentliche Bestimmung des Geistes, als eine Bestimmung, die vom Begriffe des Geistes nicht zu trennen ist, deshalb ist Dasein ewige Qualität des Geistes. (Die 3 Winkel im Triangel sind ewig = 2 R., weil diese Eigenschaft im Begriff des Triangels liegt. Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam quatenus ex definitione rei sequitur sagt Spinoza.) Eben so geht der praktische Beweis davon aus, daß der Geist soll. Dies Sollen ist nicht etwa etwas Accidentelles und Vorübergehendes an ihm, sondern

ohne Sollen, Streben ist der Geist nicht zu denken. Diese im Begriff des Geistes liegende Bestimmung spricht der praktische Beweis so aus, daß er sagt, dem Geist kommt ewig Sollen, d. h. ein ewiges Streben zu. So sehen wir, daß diese beiden Beweise zu ihrer stillen Voraussetzung haben (und haben müssen, um philosophische Beweise zu sein) die Wahrheit, die einer der größten Philosophen, die je gelebt haben, Fichte, kräftig so ausspricht, daß durchs Begrabenwerden kein Mensch selig werden kann. Es liegt darin, daß durch eine äußerliche Begebenheit, wie das Begräbniß ist, dem Geiste nicht eine wesentliche Bestimmung, wie Seligkeit, gegeben, (also auch nicht genommen) werden könne; ebenso argumentiren jene Beweise, indem sie es leugnen, daß das Begrabenwerden das Wesen des Geistes, das in Dasein, Streben bestehe, tangiren könne. Ja, von derselben Voraussetzung, daß durch den Tod u. s. f. keine Wesensveränderung mit dem Menschen vorgehe, gehen sogar die Einwände gegen die Unsterblichkeit aus, die darum mit ihren Vertheidigern einen gemeinsamen Status controversiae haben. Wenn nämlich von den Einen gesagt wird, daß, wie alle Dinge, so auch der Mensch in das ewige Nichtsein versinken werde, so ist also als die ewige Bestimmung (d. h. als seine wesentliche, eigentliche, von ihm nicht zu trennende Bestimmung) das Nichtsein gefaßt, nur weil jene Ansicht, genauer ausgedrückt, voraussetzt: der Mensch ist wesentlich Nichts. Wenn Andre sagen, ihre Ewigkeit bestehe darin, was die Leute von ihnen sprechen werden, so liegt darin, daß sie als ihr eigentliches Wesen, auch in der Gegenwart, ihr Leben in der Leute Mund ansehn. Dies wird für das wesentliche, d. h. ewige Sein des Menschen erklärt, und es wird nun ganz richtig daraus gefolgert, daß wie der Mensch nicht durch Begrabenwerden eine andre wesentliche Bestimmung bekommen kann, so auch nicht der, welcher wesentlich nur als Machwerk von der Leute Ge-

rede ein Sein hat, durch's Begrabenwerden zu einer für sich seienden Existenz kommen kann.

6. Machen wir nun die Anwendung auf diejenigen Beweisversuche, die wir als die der dritten Periode bezeichnet haben, so werden auch diese nur dann philosophische heißen dürfen, wenn sie das, was sie dem Geiste garantiren wollen, als seine ewige (d. h. schon gegenwärtig von ihm untrennbare) Qualität nachzuweisen suchen. Ihr Interesse geht nun darauf, dem Menschen seine Identität mit Gott zu sichern. Diese Identität mit Gott als eine bewußte und selbstgewollte ist nun das, was wir Seligkeit nennen, dieselbe Identität mit Gott als eine nicht gewollte ist, was wir Verdammniß heißen. (Ganz so wie ein und dasselbe Licht dem gesunden Auge Wonne ist, dem kranken Pein). Sollen beide Gegenstand einer philosophischen Betrachtung werden, so kann das nur geschehn, indem Seligkeit oder Verdammniß als bereits seiende Qualitäten des Menschen, und zwar nicht als nur gegenwärtige, d. h. zufällige und vergängliche, sondern als wesentliche Qualitäten gefaßt werden. Indem nämlich gezeigt wird, daß die Seligkeit nicht in etwas Accidentellem (wie etwa die einzelnen Werke sind), sondern in dem innersten Wesen des Menschen ihren Grund und ihr Sein hat, so ist sie als ewige Qualität des Geistes dargestellt. (Wie der Selige aber der ewig Selige ist, so ist auch die Verdammniß nothwendig ewige Verdammniß, d. h. sein feindseliges Verhältniß gegen Gott erkennt der Verdammte nicht als in irgend einer accidentellen Einzelheit, sondern als in seinem innersten Wesen gegründet, und von ihm nicht zu trennen. Daher denn die ewige Verdammniß nur aufhört, indem der Verdammte zu einer neuen Creatur geschaffen wird und sich schafft.) — Diesen Anforderungen suchen denn auch in der That die Untersuchungen, welche in unsern Tagen hinsichtlich der Unsterblichkeit zum Vorschein gekommen sind, zu genügen. Bei allen Verschieden-

heiten nämlich, welche sich da gezeigt haben, stimmen sie doch in folgenden wesentlichen Punkten überein: Alle bringen die Frage nach der Unsterblichkeit in ein Verhältniß mit den Untersuchungen über das göttliche Wesen, seine Persönlichkeit u. s. f. Alle zeigen sich ferner darin als philosophische Untersuchungen, daß sie ihren Gegenstand nicht als ein absolutes Jenseits behandeln, sondern als ein auch schon Gegenwärtiges. Dieses letztere Bestreben zeigt sich einerseits darin, daß die Seligkeit, die der Mensch jenseits erwartet, schon im Diesseits aufgewiesen wird, so daß nur dem gegeben werden wird, der bereits hat, andererseits wieder so, daß Alles, was sich in der Gegenwart als eine wesentliche Qualität des Menschen erweist, eben deswegen als auch in der Zukunft nicht zu verlierendes dargestellt wird. Drängt sich nun einer jeden Untersuchung immer mehr die Gewißheit auf, daß die Leiblichkeit durchaus nicht den Charakter eines etwa zur Seele nur Accessorischen haben kann, so ist die Folge ganz erklärlich, daß jene Beweise sich nicht nur damit begnügen wollen, die Seligkeit schon dem Diesseits zu vindiciren, sondern ebenso darauf hinausgehn, die Leiblichkeit in's Jenseits hinüber zu tragen. So zeigt sich denn, daß die beiden zuletzt genannten Bestrebungen nicht nur etwa zufällig vereint sich finden, sondern ihren gemeinsamen Grund darin haben, das was dem Menschen wesentlich zukommt, aber auch Alles, was ihm wesentlich ist, als sein ewiges, ebenso gegenwärtiges als zukünftiges Eigenthum ihm zu sichern. —

7. Fassen wir das Resultat aller dieser Erörterungen zusammen, so werden wir an alle philosophischen Untersuchungen über diesen Gegenstand die Forderung stellen, daß sie erstlich (vergl. oben unter 3) der Frage, indem sie sie unter die Rubrik der Lehre vom absoluten Geist stellen und die Unsterblichkeit des Menschen nicht getrennt von seinem Verhältniß zu Gott betrachten, ihren theologischen

Charakter sichern, daß sie zweitens (vergl. oben unter 6 und 7.) den Gegenstand nicht als ein absolutes Jenseits betrachten, sondern die Unsterblichkeit als eine ewige (darum auch wenigstens als Keim gegenwärtige) Qualität des Geistes darstellen, wodurch die Frage auch dem psychologischen Gebiete vindicirt wird, daß sie drittens (vergl. oben unter 1.) um den Gegenstand zu einer genügenden Evidenz zu führen, ihn in seinem Zusammenhange mit dem logischen Grunde darstellen, oder wenigstens, daß die logische Grundlage nicht fehlt, durchscheinen lassen. Diese drei Forderungen tragen wir nun als die kritischen Gesichtspunkte zu den vorliegenden Werken, von denen wir, ehe wir sie beurtheilen, den Inhalt anzugeben haben.

1. Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der speculativen Philosophie. Von Carl Friedrich Göschel. Eine Ostergabe. Berlin Duncker und Humblot. 1835.

Den vier Abschnitten, in welche das Werk zerfällt, geht außer der Vorrede eine Einleitung voraus und folgt ein Anhang. Die Einleitung, nachdem sie aus der Betrachtung den historischen Beweis ausgeschlossen und die Aufgabe nur auf die der philosophischen beschränkt hat, giebt als Plan des Werkes an, daß erst die überlieferten Beweise aufzusuchen, dann daran die Ergebnisse der speculativen Philosophie anzuschließen, drittens mit dem gewonnenen Lichte auf sie zurück zu schauen, endlich aber über Factoren und Facit Erörterungen zu geben seien. Der erste Abschnitt (15—81.), der die dogmatischen Beweise für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele betrachtet, knüpft an die Beweise für's Dasein Gottes an, mit welchen die drei verschiednen Beweise für die Unsterblichkeit so parallelisirt werden, daß der eine metaphysische, welcher auf die Einfachheit der Seele sich stützt,

(kosmologisch) von der mannigfaltigen, veränderlichen Materie auf ihre Negation, die immaterielle Seele schließt, — der andere, praktische, (teleologisch), aus dem Zweck der Seele, ein Selbst zu sein, der unendlich ist, auf die Fähigkeit den unendlichen Zweck zu realisiren schließt, — der dritte endlich (ontologisch) von dem Begriff der Fortdauer auf ihre Realität schließt. Dieser dritte, als die Wahrheit und Vereinigung beider, beruht auf der Unvergänglichkeit des selbstbewußten Gottesbewußtsein, denn in diesem besteht die persönliche Unsterblichkeit. Auf diese drei Beweise lassen sich alle geschichtlich aufgetretenen zurückführen; ihr Mangel ist, daß sie das Verhältniß von Sein und Denken, von deren Gegensatz sie ausgehn, unerörtert lassen. Der zweite Abschnitt (p. 81 — 152), der die Persönlichkeit oder die immanente Entwickelung der Seele und ihrer Unsterblichkeit betrachtet, betrachtet die Stadien, durch welche sich die Seele entwickelt. Als diese ergeben sich, daß die Seele Individuum, dann Subject, endlich Geist ist, so daß die Seele als Seele sterben muß, um als Bewußtsein aufzuerstehn, und der Tod des abstrakten Bewußtseins die Geburt des Geistes ist. Die Seele aber, als unmittelbar vorgefundnes, weist als auf ihre Wahrheit und Bedingung auf den absoluten Geist zurück; mit diesem sich verbindend wird der Geist erst Persönlichkeit. Die Entwickelung zur Persönlichkeit ist so progressus und regressus zugleich. Der Geist erweist sich so als Identität der Seele mit ihrem Leibe und ist so der persönliche, und als der mit dem ihm Gegenüberstehenden (Welt, Geisterwelt, Gott) identische ist er der freie. Sein Wesen ist damit als Durchdringlichkeit zu fassen. In dieser liegt seine Unsterblichkeit, da einerseits Nichts mehr eine Macht gegen ihn äußern kann, andererseits er in seinem von Gott Durchdrungensein die Macht des Lebens in sich hat. Ihren eigentlichen Schluß, wie Anfangspunkt findet aber die Lehre der Unsterblichkeit in der Trinität Gottes. Zum

Schluß des Abschnitts wird gezeigt, wie alle pantheistischen Einwände darauf beruhn, daß dem Sein der Primat vor dem Denken eingeräumt wird, so daß die speculative Logik den Pantheismus widerlegt. Der dritte Abschnitt (p. 153 — 230.) betrachtet die Triplicität der Beweise für die Unsterblichkeit im Lichte der Speculation und zeigt, daß jeder einer der Entwickelungsstufen der Seele entspreche. Damit hängt denn zusammen, daß wie die letzteren, so auch jene Beweise, jeder auf den je folgenden als seine Wahrheit hinweisen. Als Wahrheit der nur negativen Bestimmung der Immaterialität, erweist sich der Monismus des Geistes, der als die Einheit der Seele mit ihrem (inneren) Leibe gefaßt wird, so daß durch seinen Eintritt die Trennung von dem äußern Leibe ideal gesetzt ist, die der Tod realisirt. Die Verinnerung auch des äußern Leibes ist dann die Auferstehung. Der zweite Beweis wurzelt als in seiner Wahrheit in der fortgehenden Schöpfung. Diese führt auf den Begriff der Fortdauer, aus dem der dritte Beweis das Sein ableitet. Nachdem nun noch die verschiedne Stellung, welche diese Beweise nach dem verschiednen Standpunkt einnehmen können, angegeben ist, kommt der Verf. auf die Bedeutung des Todes. Wie das Bewußtsein der Mortalität auf dem des Abfalls von Gott beruht, so ist dagegen das Bewußtsein der Identität mit Gott auch Bewußtsein der unvergänglichen Persönlichkeit. Persönlichkeit ist das Wort des Räthsels, sie ist das Ende der Wege Gottes. Der vierte Abschnitt (231 — 262) giebt nun die wesentlichen Momente des Geistes. Zeigen sich als die verschiednen Momente, in welchen der Geist zu sich und zu Anderem kommt, seine Selbstständigkeit, sein auf Gott Bezogensein (Gottesständigkeit) und die Gemeinschaft mit dem absoluten Geist, so sind diese in ihrem Verhältniß zu betrachten. Das einseitige Festhalten oder Aufgeben der Individualität führt zu Dualismus oder Pantheismus, aus

dem alternirenden Vorwiegen beider entstehen die momentanen Zweifel, — als Wahrheit erweist sich, daß Gott nach seiner Persönlichkeit auch das Geschöpf durchdringt und personificirt, womit der Unterschied des activen göttlichen, und passiven menschlichen, absoluten Wissens nicht aufhört. Selbstbewußte Gotteserkenntniß und Unsterblichkeit ist eins; und der Seele ihre Zukunft nur in soweit gewiß, als sie ihr gegenwärtig ist. —

Wir haben von diesem Werke des von uns hochverehrten Verf. einen längern Auszug gegeben, weil es hinsichtlich des besprochenen Punktes als Epoche machend zu bezeichnen sein möchte, indem es die Wissenschaft nicht nur selbst gefördert hat, sondern auch, — sei es nun sich Anhang verschaffend, sei es Widerspruch erregend — Andere zur Förderung derselben angeregt hat und noch anregen wird. Was nun jene oben aufgestellten drei Gesichtspunkte betrifft, so braucht nicht mehr bemerkt zu werden, daß dieses Werk, indem es die Unsterblichkeit vom Verhältniß des Menschen zu Gott abhängig macht, seinen theologischen, daß es ferner, indem es die Seligkeit (Durchdringlichkeit) als die gegenwärtige Qualität des subjectiven Geistes darstellt, seinen psychologischen Charakter behauptet. Indem es nun nur übrig bleibt, zu untersuchen, wie es der dritten (logischen) Anforderung entspricht, werden wir zuerst in einer mehr formalen Kritik das Werk im Verhältniß zu der gestellten Aufgabe betrachten, dann aber zusehn, ob die Aufgabe selbst nicht der Art gefaßt ist, daß eine ganz genügende logisch begründete Erörterung unmöglich wurde.

A. Betrachten wir den Gang des Werkes, wie der Verf. ihn in der Einleitung vorläufig angiebt (p. 10), so fragt sich sogleich, was da wohl der vierte Abschnitt für eine Bedeutung haben soll? Denn ist der Zweck des Buches, wie ihn der Titel verheißt, eine Beleuchtung der Ho-

weise rc. im Lichte der speculativen Philosophie, so ist die Aufgabe gelöst, sobald 1. die Beweise dargelegt, 2. die Ergebnisse der Speculation daran geknüpft und 3. mit dem gewonnenen Lichte auf sie zurückgeschaut ist. Dies Letzte war das Facit, die Factoren waren bereits vorher dargelegt, war also wirklich etwas über beide zu sagen noch übrig geblieben, so war das ein Beweis, daß es an der ihm gebührenden Stelle vergessen und also dort der Faden abgebrochen war, — war aber dieser ununterbrochen fortgeführt, so mußte Alles erschöpft sein, und der hinzugefügte Abschnitt entweder nur Wiederholungen oder nicht Hergehöriges enthalten. Das Letztere ist nun hier nicht der Fall, der vierte Abschnitt enthält Vieles, was bis dahin nicht erörtert war, und was von der äußersten Wichtigkeit ist, es bleibt also nur die erste Seite jenes Dilemma's übrig. In der That sind die „wesentlichen Momente des Geistes" anzuknüpfen an die Entwickelung der Seele zum Geiste, und durften beide nicht durch den dritten Abschnitt getrennt werden. Wie der ganze vierte Abschnitt dem Zusammenhange nach mit dem zweiten verschmolzen werden mußte, so tritt innerhalb des dritten Abschnittes eine Parthie hervor, die gleichfalls dahin zu gehören scheint, und dies ist p. 210 und ff. die Betrachtung des Todes. Diese schöne Parthie über die Bedeutung des Todes schloß sich am natürlichsten an die Stellen des zweiten Abschnittes an, wo von der Nothwendigkeit des Todes für die Seele gesprochen wird. Giebt es eine solche, so ist auch der Tod in der immanenten Entwickelung der Seele ein Moment. (Daß aber diese Anordnung, hinsichtlich beider von uns umgestellten Parthieen, nicht etwa willkührlich von dem Verf. erwählt ward, sondern sich ihm nothwendig als die passendste darstellen mußte, wird weiter unten gezeigt werden). Dies wäre was hinsichtlich der größeren Abschnitte zu erinnern wäre. Innerhalb dieser treten nun wiederum einzelne, allerdings in sich ab-

gerundete Partien hervor, bei welchen aber der durchgehende verbindende Faden, wo nicht verschwindet, doch sich verbirgt. Der Verf. sagt in der Vorrede: „Der Gedanke bewegt sich nicht in gerader Linie, sondern es sind encyclische und concentrische Kreise, in welchen der Gedanke seinen Kreislauf zurücklegt, um in immer weiteren Schwingungen zu immer reicherer Entwickelung zu gelangen.“ Wir sind als gehorsame Schüler dem kundigen Lehrer in jene Kreise gefolgt, und jeder Kreis zeigte sich als ein neu erobertes Gebiet von nicht geahndeter Fruchtbarkeit, aber möge er uns verzeihen, wenn wir manchem dieser Kreise die Concentricität mit den übrigen absprechen, was namentlich den dritten und vierten Abschnitt trifft. (So um nur Eines zu erwähnen, möchte, außerdem, daß der via eminentiae ein andrer Sinn untergelegt ist, die Erwähnung der verschiednen Weisen, die göttlichen Eigenschaften zu deduciren, ein solcher excentrischer Kreis sein). Die wichtigsten Gegenstände kommen hier zur Sprache, und die überraschenden Combinationen eröffnen neue Gesichtspunkte und Aussichten, doch gestehn wir aufrichtig, daß gerade bei den anziehendsten Stellen wir oft den Wunsch nicht unterdrücken konnten, der hochverehrte Verf. möge des divide et impera eingedenk sein. Daher denn, wo ein einzelner Gesichtspunkt festgehalten werden muß, (wie da, wo ein zu widerlegender Irrthum alle Combinationen verbietet) die unzersplitterte Kraft des Verf. sich um so viel mächtiger zeigt, so in der wunderschönen Widerlegung des Pantheismus p. 128 — 154. —

B. Was nun die Aufgabe betrifft, die sich der Verf. gestellt hat, so muß der Ref. (im Widerspruch mit der Ansicht, die er beim Erscheinen des Werks hatte), — weil eine Untersuchung über die Unsterblichkeit alle Beweise für dieselbe in ihrer Wahrheit, und also als Momente ihrer selbst, nachzuweisen hat, es als einen mehr als glücklichen Gedanken anerkennen, daß der Verf. seine Untersuchung

als eine speculative Kritik der vorgefundenen Beweise begann. Wohl aber möchte die Beschränkung, die dadurch entstand, daß diese Beweise mit denen für das Dasein Gottes parallelisirt wurden, hemmend eingewirkt haben: Sollte sich überhaupt die Parallele weiter ziehen lassen, als so weit, daß in beiden je nach dem verschiednen Beweise auch das Bewiesene ein Verschiedenes ist, (was wir dahingestellt sein lassen), so müssen wir gegen die Zusammenstellung, wie wir sie beim Verf. finden, manches Bedenken äußern. Zuvörderst dies, daß genau genommen alle drei vom Verf. aufgestellten Beweise ontologische sind, indem sie von dem Wesen oder Begriff der Seele ausgehn und auf das Sein schließen; so bestimmt der erste Beweis als das Wesen der Seele die Immaterialität und schließt dann auf ihr ewiges als immaterielle Substanz Sein, ganz gemäß dem Grundsatz, den Descartes bei seinem ontologischen Beweis fürs Dasein Gottes ausspricht: Quod clare et distincte intelligimus pertinere ad alicujus rei essentiam, id potest de ea re cum veritate affirmari; eben so bestimmt der zweite Beweis das Wesen der Seele als Streben und sagt, daß deswegen die Seele ewig als ein Strebendes sein werde; so setzt der dritte Beweis das Wesen der Seele in die Durchdringlichkeit und schließt auf ihr ewiges von Gott Durchdrungensein. Warum aber alle diese Beweise so ontologische sein müssen ist oben unter 5. gezeigt worden. Sind sie aber alle ontologische, und man will einen von ihnen vorzugsweise so nennen, so wird dies kein anderer sein können, als gerade der erste, weil er der einzige ist, der in dem Wesen der Seele die abstracte Bestimmung des Seins findet, dagegen die beiden andern etwas viel Concreteres als das Sein von der Seele prädiciren, nämlich Streben und Gemeinschaft mit Gott. Gegen die Zusammenstellung des praktischen Beweises mit dem teleologischen möchte wenig zu sagen sein. Eine viel gezwungenere Combination ist schon die des metaphysischen

Be-

Beweises mit dem kosmologischen. Endlich der dritte Beweis des Verf. ließe sich eigentlich nur mit dem Beweise fürs Dasein Gottes parellelisiren, den Marheineke in seiner Dogmatik als den theologischen bezeichnet. Der Verf. macht sich selbst bei der Zusammenstellung desselben mit dem ontologischen Beweis fürs Dasein Gottes den richtigen Einwand, daß während bei diesem vom Begriff Gottes auf sein Sein, bei jenem nicht (analog) vom Begriff der Seele auf ihr Sein geschlossen werde, sondern der Ausgangspunkt der Begriff der Fortdauer sei. Er sucht den Unterschied so zuheben, „daß in dem einen Falle es der Begriff des absoluten Geistes ist, zu dessen Vollkommenheit das Dasein gehört, im anderen der Begriff des endlichen Geistes, zu dessen Vervollkommnung die Fortdauer gehört" (S. 53.). Wie aber der Verf. den dritten Beweis gefaßt hat liegt dies gar nicht in ihm. Denn wird im ontologischen Beweis fürs Dasein Gottes, indem vom Begriff Gottes ausgegangen und auf sein Dasein geschlossen wird, dieses (Dasein) als zu seiner Vollkommenheit gehörig dargestellt, so wird auch, wenn vom Begriff der Fortdauer ausgegangen und auf ihre Realität geschlossen wird, diese als zur Vervollkommnung, nicht des endlichen Geistes, sondern der Fortdauer gehörig dargestellt. Daß aber die Realität der Fortdauer gerade Fortdauer einer oder gar dieser Persönlichkeit sei, ist durch gar nichts bewiesen, und tritt uns (S. 49.) nur als Versichrung entgegen. — Es liegt aber in der Art, wie der Verf. sich die Aufgabe gestellt hat, noch eine andre, für die ganze Untersuchung wichtige Beschränkung. Diese ist nämlich eine nicht über die Unsterblichkeit des Menschen, sondern eines Theiles des Menschen, der Seele (s. S. 88.). Der Begriff der Seele aber bedarf einer genaueren Bestimmung, als ihm vom Verf. gegeben, ja als ihm überhaupt noch zu Theil geworden ist. Auch in dem besten Grundriß der Geistes-

lehre als einer philosophischen Disciplin tritt uns noch der ungenaue Ausdruck entgegen, der Geist in seiner Natürlichkeit sei Seele. Diese Ungenauigkeit des Ausdrucks corrigirt sich freilich dort für einen Jeden, der auch nicht gewohnt ist, zwischen den Zeilen zu lesen. Denn wenn dort als das Ziel der Entwicklung des Geistes in seiner Natürlichkeit die Gewohnheit sich erweist, d. h. das Aufheben der Leiblichkeit (Encycl. §. 409.), und die Verwirklichung der Seele, d. h. das Aufheben der bloßen Innerlichkeit, so daß beide jetzt indifferenzirt worden sind, — wenn wir dabei bedenken, daß in jeder Entwicklung nur das wird, was das sich Entwickelnde an sich ist, so folgt daraus, daß der Geist, der am Schluß seiner Laufbahn in seiner Natürlichkeit sich als Ausgleichung des Gegensatzes von Leib und Seele manifestirt, innerhalb der Sphäre seiner Natürlichkeit als Gegensatz von Leib und Seele zu fassen ist. Der eigentliche Sinn also jenes als ungenau bezeichneten Ausdrucks ist daher: der Geist in seiner Natürlichkeit ist Seele und Leib. Suppliren wir die beiden letzten Worte nicht, so möchte in der ganzen Anthropologie, wie sie die Hegelsche Encyklopädie dargestellt hat, kaum ein Satz zu verstehen sein. — Die Nothwendigkeit, warum der Geist in seiner Natürlichkeit erscheinen muß als ein solcher Dualismus, in dem er sich zeigt als eine Vielheit von Einzelnen (Theilen), denen eine einfache Allgemeinheit (Zweck, Entelechie) immanent ist, so daß sie nicht mehr Theile sind sondern Organe, und in dem der Leib nichts Andres ist als jene vielen Einzelnen, diese einfache Allgemeinheit aber die Seele, — diese Nothwendigkeit darzuthun, unterlassen wir hier um so mehr, als in einem der folgenden Hefte dieser Zeitschrift eine eigne Untersuchung über das Verhältniß von Leib und Seele diesen Punkt zur Sprache bringen wird. — Der Geist in seiner Natürlichkeit erscheint also als ein natür-

liches Individuum, d. h. als ein Gegensatz von Leib und Seele; dieser Gegensatz gleicht sich im natürlichen Lebensproceß aus, die Ausgleichung desselben als natürliche ist Gleichgültig- (indifferent) werden beider Seiten, der Tod, („die Gewohnheit des Lebens ist der Tod" Heg. Encyk. §. 410.), der deswegen auch eine anthropologische Bedeutung hat, — die wahre Auflösung jenes Gegensatzes aber ist, daß beide Seiten nicht gleichgültig, sondern identisch sind, und der Geist als Identität beider, als Ich, (Ich bin sowohl Leib als Seele, und bin weder Leib noch Seele) der Natürlichkeit enthoben ist; damit aber auch dem Tode, der dem Ich post festum kommt, da er zu indifferenziren hat, was im Ich bereits identisch ist. — Der Verf. hat nun die ganz richtige Erkenntniß, daß der Geist als lebendige Identität von Leib und Seele zu fassen sei, von jener ungenauen Bestimmung aber gefesselt, erscheint ihm die Seele, abgesehen vom Leibe, als eine Stufe des Geistes, und so ist er gezwungen, innerhalb der Seele einen innern Leib anzunehmen. Diese Annahme erscheint vielleicht seltsamer als sie ist; es mußte aber, damit sie richtig sei, auch in dem Leibe eine von ihm nicht zu trennende (äußere) Seele angenommen werden, wo dann der weniger bildliche Ausdruck dieser Annahmen wäre, daß Jedes das Andere an ihm selbst hat, und wie ein Leib ohne Seele ein Abstractum (ein Cadaver), so auch eine Seele ohne Leib ein eben solches Abstractum ist. Ein solches unwirkliches Abstractum aber, das so wenig existirt wie ein Inneres ohne ein Aeußeres, ist nun jener „Theil des Menschen, um den allein es sich bei der Frage nach der Unsterblichkeit handle, während die Untersuchung über die Auferstehung zum Ausgangspunkt den ganzen Menschen habe." — Es zeigt sich aber endlich, wie diese beschränkende Stellung der Aufgabe Vieles verschuldet, was wir oben unter A. an der Anordnung

der einzelnen Parthien ausstellten. Sobald die Seele ab- gesehn vom Leibe betrachtet wird, und der Tod als reale Trennung beider bestimmt ist, so liegt es allerdings am Tage, daß der Tod keinen Ort findet innerhalb der Ent- wicklung der Seele, (eben so wenig würde er ihn finden wenn man blos den unbeseelten Leib betrachtete). Weil aber der Tod nicht dargestellt wird als in der Entwicklung des Geistes als Leib und Seele, eben deswegen erscheint es auch nicht so schlagend, daß der Geist als Ich dem enthoben sei, was nur vom Geist als natürlichem gilt. Der Verf. hat (S. 258.) das eigentliche punctum saliens hervorgehoben, indem er zeigt, daß im Tode und im Selbst- bewußtsein ein verwandter Inhalt sich zeige, aber da- von ausgehend, daß der Tod Trennung von Leib und Seele sei, wird nun auch das Selbstbewußtsein als solches gefaßt, wodurch, abgesehn von dem Paradoxen was darin liegt, die schiefe Stellung entsteht, daß man den Tod, als die Realisation dessen was im Selbstbewußtsein liegt, gerade das höhere Moment nennen möchte, während nach unserer Ansicht der Tod, als Ausgleichung und als Indifferenzirung beider, nur intendirt, was im Selbstbe- wußtsein vollständig realisirt ist, nämlich die lebendige Iden- tität, die eben darum nicht todte Gleichheit ist.

Was der Ref. zum Schluß über den übrigen Inhalt des vorliegenden Werkes zu sagen hat, sei ihm erlaubt an die Betrachtung der Wirkung zu schließen, die dies Werk bei dem größeren Theil des Publikums gehabt hat. Es liegt in der Art desselben, daß es über ein Werk nur, oder doch besonders, nach dem Anfang und Schluß desselben sein Ur- theil fällt; beide Enden des vorliegenden Werks sind aber der Art, daß ungleiche, so wie ungerechte Urtheile darüber uns nicht ganz unerwartet kamen. Den Schluß des Werkes bildet ein Anhang, „Worte Hegel's über Persönlichkeit und Unsterblichkeit" enthaltend. Die allerschlagendsten

Stellen aus Hegel's Werken sind hier nicht enthalten. (Statt aller Andern führen wir nur an: „Der Gedanke der Unsterblichkeit liegt darin, daß der Mensch denkend ist, in seiner Freiheit, bei sich selbst, so ist er schlechthin unabhängig, ein Andres kann nicht in seine Freiheit einbrechen ..... Ich, dieses bei sich selbst Seiende, wahrhaft Unendliche, dieses ist unsterblich, ist keiner Veränderung unterworfen, es ist selbst das Unvergängliche, das nur in sich Seiende, sich nur in sich Bewegende ...... Unsterblichkeit ist, daß die bei sich seiende Seele als wesenhaft zugleich existirend ist. Wesen ohne eine Existenz ist eine bloße Abstraction, die Wesenhaftigkeit, der Begriff, muß existirend gedacht werden" .... Werke XI. S. 264. 265.). — Statt dessen aber ist zuletzt eine Stelle citirt, die nicht von Hegel ist, sondern durch ein Versehen bei der Herausgabe der Werke sich in dieselbe eingeschlichen hat. Wenn nun auf dies Factum gegründet man es ausgesprochen hat, der Verf. habe aus einer v. Meyerschen Recension bewiesen, daß die Unsterblichkeit von Hegel gelehrt sei, — so wollen wir einen solchen oberflächlichen Ausspruch nicht rechtfertigen; aber wohl möchten wir eine Art Nemesis darin erkennen, daß gerade diese Stelle nicht von Hegel ist. Denn, da sie gar nicht von der Unsterblichkeit handelt, (obgleich das Wort einmal, mit Gott und Tugend zusammengestellt, darin vorkommt), so war der Zweck, um deswillen sie hier angeführt ward, ein anderer als der Gegenstand selbst. Irren wir nicht, der, zu zeigen, welcher Intensität religiöser Empfindung Hegel fähig gewesen. Ein solcher, sehr ehrenwerther, Zweck war aber, als dem Gegenstande fern liegend, doch nur ein zufälliger, und hat als solcher das Loos der Zufälligkeit erfahren. — Gehn wir zu dem Anfange des Werks zurück, so wird es eröffnet mit einem Vorwort zum Ostermorgen. Dieses Vorwort ist es vornehmlich, an welche sich alle die halten, welche das Urtheil

aussprechen, das dem Ref. entgegengetreten ist, daß der Charakter dieses Werks eine spielende Mystik sei. Jenes Vorwort ist eine Beleuchtung und Zergliederung der Frage der Jünger Christi am ersten Osterfeste: Wer wälzet uns den Stein von des Grabes Rande? Indem der Verf. dieser Frage eine allgemeine Bedeutung giebt, entwickelt er daraus sieben verschiedene Fragen als die, auf deren Beantwortung es ankomme. — Wenn bei einer asketischen Betrachtung, wie z. B. in der Predigt, eine solche allegorische Auffassung biblischer Erzählungen und Worte häufig vorkommt, so kann es uns kaum befremden, wenn einmal eine Osterbetrachtung einem wissenschaftlichen Werk als Vorwort vorangeschickt wird, daß sie auch in der Form mehr einer rein religiösen Betrachtung sich annähert. Aber selbst im homiletischen Gebrauch ist es, soll anders ein Allegorisiren irgend eine Wirkung haben, unerläßlich, daß nur was in dem Bilde wirklich liegt, umgedeutet werde, der kleinste hinzugetretene Zug vernichtet Alles. So machen wir denn auch, wo so aus der einen Frage die andern abgeleitet werden, die Forderung, daß nur hervorgehoben werden, die wirklich drin liegen. Nun liegt es in der Natur jeder Frage, daß, je nachdem ein oder ein anderes Wort einer Frage den Ton erhält, die Frage einen andern Sinn bekommt und aus jeder Frage also so viel verschiedene gemacht werden können, als in ihr verschiedene Begriffe vorkommen. Da ergeben sich aber aus jener Frage nie mehr als sechs. Der Verf., um sieben zu erhalten, bringt da Fragen hinein, die ganz und gar nicht darin liegen, denn wenn nach dem Grabe gefragt wird, und der Verf. sagt: dieses weise auf den Tod zurück, so kann man von dem wieder auf Leben, Geburt u. s. f. zurückgehn; die Frage nach dem Tode liegt in jener Frage eben so wenig, als etwa eine andere, die nach dem Verf. darin liegen soll: ob auch der Stein abgewälzt werden wird von sich selbst? u. s. f. In:

der That ist ein solches Symbolisiren rein willkührlich. Es ist deswegen, wenn auch nicht zu entschuldigen, so doch zu erklären, daß Viele, die kaum etwas mehr, als die Vorrede gelesen haben, jenes oben ausgesprochene Urtheil fällen. Wenn man nun gleich keinem Verf. schlechte Leser zum Vorwurf machen darf, so möchte doch die allgemeine Menschenliebe verlangen, daß man Alles vermeide, was zu einem übereilten Urtheil verleitet. Ref. hätte die beiden zuletzt bemerkten Punkte nicht erwähnt, wenn er nicht der Ueberzeugung wäre, daß, wenn sichs hierin anders verhalten würde, das Werk viel mehr Nutzen geschafft hätte, und weniger Mißdeutungen ausgesetzt wäre. Diese sind nun um so mehr zu bedauern, als wir hier nochmals die Ueberzeugung aussprechen müssen, daß dieses Werk, hinsichtlich der in Frage stehenden Untersuchung, ein Epoche machendes zu nennen ist. Möge der hochverehrte Verf. in dem, was wir gegen ihn glaubten sagen zu müssen, nichts Andres sehn, als den Dank, den ein Schüler seinem Lehrer dadurch abstattet, daß er weiter zu kommen sucht, als die Lehrstunde ihn brachte, darin aber, daß wir keinen Einwand milderten oder hinter höfischen Worten versteckten, nur die uns durch Erfahrung gewordene Gewißheit erkennen, daß dem Verf. in seinen wissenschaftlichen Bestrebungen jede Person, auch die eigne, zurücktritt gegen die Sache. —

Gegen das vorliegende Werk ist nun gerichtet:

2. Ueber C. F. Göschel's Versuch eines Erweises der persönlichen Unsterblichkeit vom Standpunkte der Hegel'schen Lehre aus, von Dr. Hubert Beckers. Hamburg, Perthes 1836.

Daß diese Schrift nur des Verf. eigne Behauptungen enthält, darüber kann kein Zweifel obwalten, und die Furcht, man werde ihn als ein Organ Schellings betrach-

ten, war eine reine Gespenster-Furcht. Man braucht blos eine Zeile von Schelling zu kennen, um zu wissen, daß uns hier kein Organ desselben, d. h. ein von seinem Geiste durchdrungenes Glied entgegentritt, — e leone unguem. Dieses, dem Verf. also allein angehörige, Werk macht in der That auf den Leser einen seltsamen Eindruck; es ist, namentlich in der ersten Hälfte, viel weniger gegen Göschel gerichtet, als gegen die Hegel'sche Philosophie, hinsichtlich der es zu beweisen sucht, daß sie erstlich ganz und gar falsch und unhaltbar sei, dann aber zugleich, daß hinsichtlich ihres Inhalts Schellingen die Priorität zukomme. Daß der Verf. hier die Warnung vergessen hat, qui prouve trop prouve rien, wird er selbst natürlich für ein Lob annehmen, da sie einen logischen Charakter hat, und die Verachtung des Logischen dem Verf. erste Forderung der Philosophie zu sein scheint. Sei, jene Warnung vergessen zu haben, immerhin ein Lob, so darf auch ein solches nicht unbegründet gegeben werden, und wir haben zu zeigen, in welche wunderbare Widersprüche diese doppelte Tendenz den Verf. bringt. Das Werk beginnt (S. 1.) mit einer Hauptsalve gegen das Hegel'sche System, „das unter allen neueren Systemen gerade in dem schärfsten und bestimmtesten Gegensatz zum Christenthum steht, wie sehr sich auch sein Urheber bemüht hat, es wenigstens zum Schein demselben zu accommodiren." Dieses System wird dann S. 3. bezeichnet als „Schellings System, in der Form, die es etwa 1801 hatte," und S. 29. wird wieder gesagt, daß auch „das frühere System Schellings mit dem von Hegel in keiner Weise in Eine Linie zu stellen sei." — Würden wir hier sagen, daß dieses Widersprechende nicht zu denken sei, so ist das wieder ein Compliment für den Verf., der darüber hinweg ist, daß man in einem Werk blaße Gedanken sucht. Er hat erfahren, (vergl. S. 31.) daß man mit dem Denken nicht

weit, und ohne Denken auskommt. Der Verf. liebt es überhaupt, irgend eine Behauptung dadurch, daß er die entgegengesetzte vorbringt, zu vernichten. So sagt er mit Recht S. 3, man dürfe Schellings öffentliches Schweigen, so lange Hegel lebte, nicht zum Gegenstande eines moralischen Angriffs machen. (Der Verf. hätte bedenken müssen, daß eben so wenig ihm die moralische Verdächtigung Hegels hinsichtlich solcher scheinbaren Accommodation S. 1. frei stand). Damit ist der Verf. aber nicht zufrieden, sondern er vertheidigt Schelling gegen die moralischen Angriffe, und hat damit zwar nicht ihre Richtigkeit aber ihre Competenz anerkannt. Und wie führt er die Vertheidigung? Er sagt, Sch. habe in einer Vorlesung gleich nach Hegels Tode geäußert, ihm müßte das erwünschteste gewesen sein, sich mit Hegel selbst auseinander zu setzen. Sieht der Verf. wirklich nicht, daß er es ist, der den fleckenlosen Namen seines Lehrers besudelt, daß er es ist, der jetzt zu der Gegenbemerkung anreizt, daß beide sich, nicht einmal sehr lange vor H. Tode, sahen u. s. f. Wenn der Verf. (vergl. S. 24. Anm.) glaubte, Schelling um Erlaubniß bitten zu dürfen, ehe er etwas Wissenschaftliches, was derselbe in seinen Vorlesungen gesagt, veröffentliche, so hätte er sich vielmehr besinnen müssen, ob es erlaubt sei, eine solche miserable Klatscherei aus Schellings rein persönlichen Aeußerungen im vertrauten Kreise seiner Schüler, zu machen, die nur zu Verunglimpfungen Anlaß geben kann. —

Bei dem Bestreben, immerfort die Priorität Schellings zu retten, verwickelt sich der Verfasser durch das trop prouver in die allerseltsamsten Widersprüche. Um zu beweisen, daß Schelling von Anfang an das Absolute als Subject zu bestimmen gesucht habe, wird darauf hingewiesen (S. 7.), daß seine erste Schrift vom Ich dies schon andeute. Läßt man aber dies gelten, so wird

schwerlich zuzugeben sein, daß (S. 11.) „Niemand vor Schellings Auftreten an die Erörterung dieser Ideen gedacht habe," da man wenigstens die Keime zu dem, was jene Abhandlung enthält, bei Fichte nicht wird leugnen können. Wir hören ferner in einer Anmerkung, „daß nur die, welche Schelling nach einzelnen Stellen beurtheilen, sagen könnten, daß ihm jemals transscendentaler Idealismus und Naturphilosophie die beiden auf gleichem Range stehenden Pole gewesen seien, denn der Fortgang der Naturphilosophie beweise, daß Schelling die Natur in allen seinen naturphilosophischen Schriften (die vor der Phänomenologie erschienen seien), als Durchgangspunkt zum Geist betrachte, in einem reelleren Sinn als Hegel, der erst seit der dritten Ausgabe seiner Encyclopädie sie so nenne." Was hier die Anmerkung behauptet hat, wird nun im Text so bewiesen, daß ausdrückliche Stellen von Schelling angeführt werden nur aus den Schriften die von 1809 an erschienen, der Schrift über Freih., dem Denkm., und der Antwort an Eschenmayer. Eben so beweist der Verf., daß dies die alte Lehre Schellings gewesen sei, aus — der Vorrede zu Cousin, (S. 28. wird nach derselben Vorrede ein früheres System von dem spätern unterschieden). Aus diesen Beweisen und aus dem Umstande, daß seit Schelling in München lies't, doch Collegienhefte in Umlauf gekommen seien, glaubt der Verf. behaupten zu dürfen, (S. 12.) „daß Alles, was seither über die Idee der Persönlichkeit und die damit zusammenhängenden Ideen in philosophischen Schriften (nicht nur Hegels sondern überhaupt) gesagt sei, nur Nachklänge der Lehre Schellings sind. Ja selbst wenn bei Hegel von diesen Ideen im Ernst Rede wäre und sein könnte, so hätte dennoch (?) nur Schelling den Funken dazu entzündet." — Daß dies jedoch bei Hegel nicht der Fall sei, werde dadurch bewiesen, daß selbst die Halbanhänger Hegels dies

zugestehn. Diese sind nun nach S. 1 und 2 die, welche Gegner des Inhalts und der Resultate der Hegelschen Philosophie sind. Selbst diese also polemisiren gegen — den Inhalt. Wirklich sehr wunderbar und sehr schlagend! Uebrigens sind von Hegel hier wieder zwei Dinge ausgesagt, erstlich daß er jene Ideen nicht habe, und dann, wenn er sie hätte, daß sie entlehnt wären. In der That dieser Eifer für das Eigenthum der Wahrheit und der Ideen, als deren Besitzthum wir sonst die Menschen zu betrachten pflegen, die aber der Verf. als Privatbesitz ansieht, ist in der That bei ihm zu einem Wahrheits- und Ideen-Geiz geworden. — Wir müssen gestehn, wenn S. 5 gegen die Hegelsche Methode gesagt wird, man werde bald sehn, was die wahre Methode sei; und wenn der Verf. gar S. 34, wo es darauf ankam eine Ansicht zu widerlegen, sagt, dies könne nicht geschehen, ohne „auf Ideen Schellings einzugehen, die vor ihrer Veröffentlichung nicht Gegenstand der Erörterungen sein könnten," — können wir uns des Gedankens nicht erwehren, daß es doch eine sehr nachlässige Polizei sein muß, die es möglich macht, daß ein Professor in Dillingen, der Schellings Ideen in Verwahrsam bekommen hat und sich nicht für berechtigt hält, dies anvertraute Gut herauszugeben, daß der von irgend einem Bösewichte gezwungen wird, öffentlich zu gestehn, er habe sie. In der That kann man sichs gar nicht anders erklären, warum der Verf. denn einen Angriff gegen Göschel unternommen hat, wenn die Begründung desselben in Ideen sich findet, die, als Schellings Eigenthum, nicht ausgesprochen werden dürfen. Wir werden bei dieser Art des Verfahrens unwillkührlich an den ehrlichen Lanzelot Gobbo erinnert mit seinem: „Wie Euch mein Vater näher specificiren wird." — Von S. 34 an wendet sich übrigens der Verf. mehr gegen Göschels Buch. Das System, woraus es hervorgegangen sei, wird ein pan-

theistisches genannt, weil es außer dem Denken nichts gäbe; der Ausdruck bei Göschel: „So Gott es denkt, steht es da," sei ein charakteristischer Ausspruch des Pantheismus „ganz aller Freiheit widersprechend, „denn wenn schon „für den Menschen es unerträglich sein würde, wenn Alles „was er dächte auch zur Wirklichkeit würde, so wäre es „auch für Gott eine traurige Schranke seiner Freiheit, „wenn er, was doch schon der Mensch kann, nicht denken „könnte, ohne daß seine Gedanken unmittelbare Existenz „hätten." (Da es dem Menschen doch nur deswegen unerträglich sein würde, weil da oft, oder gar meistens, Schlechtes, Verkehrtes wirklich würde, so folgt aus diesem Räsonnement, daß der Mensch es doch nicht vor Gott voraus haben kann, Schlechtes, Verkehrtes zu denken). Daß der Verf. S. 38 es Göscheln zum Vorwurf macht, statt der vollen Persönlichkeit des Menschen nur einen Theil desselben, die Seele, der Untersuchung zu unterwerfen, darin haben wir uns bereits als mit ihm einverstanden erklärt. Die ganze Kritik aber des Göschelschen Buchs hat gezeigt, daß wir nicht übereinstimmen mit dem, was S. 45. als Resultat ausgesprochen ist, daß die Hauptbegriffe unerwiesen und des Fundaments entbehrend sein. S. 50. will der Verf. Göscheln ein Verlassen des eignen Princips nachweisen, indem das fehlende Fundament von G. durch die Thatsache der Erlösung ersetzt werde. Auch hier wird sogleich doppeltes vorgeworfen, das sich widerspricht. „G. habe durch die letzte Berufung auf die Thatsache die Unzulänglichkeit seines Systems der Immanenz gezeigt," und gleich darauf: „jene Thatsache scheine nur im uneigentlichen Sinne gemeint zu sein," — dann fällt aber die glücklich erhaschte Inconsequenz. Nachdem nun nochmals in Erinnerung gebracht ist, daß, wie sich schon aus dem Ausdruck „Schädelstätte des Geistes" folgern lasse, nach Hegel der in sich gegangene Geist" u. s. f. nicht als persön-

lich gedacht werden könne, fügt der Verf. noch eine Kritik der von G. im Anhang mitgegebnen Stellen aus Hegels Werken bei. Da aber diese Kritik nicht des Verf. eigne Ansicht enthält, sondern einen Auszug aus einem Brief von Dr. Fischer in Tübingen an den Verf., in welchem Fischer die Meinung ausspricht, in allen den angeführten Stellen sei Hegels Meinung eine ganz andre, als G. meine, — so haben wir auch die Beurtheilung der eignen Behauptungen des Verf. beschlossen.

Bald nach einander und eine durch die andre veranlaßt erschienen in diesem Jahr über denselben Gegenstand, der hier betrachtet wird, zwei interessante Schriften:

3. Das Büchlein vom Leben nach dem Tode, von Dr. Mises. Dresden, Grimmer 1836.

Der Mensch lebt auf Erden drei Mal. Wie er in seinem ersten (embryonischen) Leben sich die Werkzeuge erschafft zu dem zweiten (irdischen), so ist dieses wieder dazu bestimmt, uns den Organismus zu schaffen, den wir in dem folgenden als unser Selbst erkennen werden. Was Jeder beitrug zur Schöpfung, Gestaltung und Bewahrung von Ideen, das ist sein unsterblich Theil. Auf dieser dritten Stufe leben die Geister mit Bewußtsein in den Lebenden fort, nur das Böse wird endlich von anderen Geistern absorbirt. Die Geister leben schon jetzt in uns, und Jeder ist der Schauplatz der Verbindung und des Krieges von Geistern. Dies ist nicht als passives Besessensein zu nehmen, sondern in Wechselwirkung stehend, der größere Geist beseelt uns, und jeder von uns wirkt wiederum anregend auf ihn. In jeder Gemeinschaft wirkt so ein größerer Geist eines Gestorbenen oder Lebenden (als Volksgeist z. B.). Verwachsen zwei solche größere Geister, so auch die Gemeinschaften, in denen sie leben; feinden

sie sich an, so kämpfen die Gemeinschaften (Völker). Die Vielheit (die Gemeinschaft) ist nöthig, um auszuführen was der größere Geist will, weil der einzelne Geist, in dem er auch lebt, nicht congruent mit diesem größern Theil ist. Das Wachsthum jener größern Geister ist deswegen untrennbar vom Fortschritt der lebenden Menschheit. Wie wir in Andern gewirkt haben und fortwährend wirken, das wird im Tode uns offenbar, der das Selbst nicht tangirt. Mit ihm beginnt ein sich durchdringendes Wechselleben der Geister, mit ihm zugleich ein Durchdringen der Natur; — nur die edelsten Geister wachsen schon hier mit ihrem besten Theil unmittelbar bis zur Gottheit hinan, durch sie hängen die kleineren mit der Gottheit zusammen. Dem dritten Leben auf Erden folgt dann das Sonnenleben, wo wir, wie im dritten alles Irdische, so unser Planetensystem durchdringen, so daß die Erde ein Ei ist, aus dem die Sonne Geister ausbeutet. Das Ende ist das Leben in Gott, das sich Versenken in seine ewige Klarheit, das nicht als Absorption zu fassen ist, das Absolute ist nicht der Kirchhof, sondern die Geburtsstätte göttlicher Kinder, die dort zu Engeln erwachsen.

Dieser kurze Auszug kann nur ein Gerippe geben statt des lebensvollen Organismus; wir müssen gestehn, daß es uns viele Ueberwindung kostet, nicht viel mehr aus dem anziehenden Werke des geistreichen Verfassers zu excerpiren. Jedes Excerpt aber — wäre eben ein solches, — eine dürftige Schilderung statt des inhaltreichen Werkes, welches auf eine geniale Weise das Fortleben der Gestorbenen in den Lebenden behauptet, ohne ihr Fortleben zu einem unbewußten, blos passiven Gelebtwerden zu machen, wie die thun, die keine Unsterblichkeit kennen, als im Andenken und Nachruhm, — und welches ebendamit einen Zusammenhang zwischen der Geisterwelt und der unsern lehrt, ohne in den modernen Gespensterglauben zu fal-

len. Halten wir nun hier wiederum die oben bezeichneten Gesichtspunkte fest, so zeigt das Werk seinen theologischen Charakter darin, daß es die Fortdauer abhängig macht von dem Verhältniß des Individuums zu der Gottheit, und in der Bestimmung dieses Verhältnisses entschieden dem Pantheismus entgegentritt, indem auch in dem höchsten Stadium des Lebens die Identität mit der Gottheit nicht als Absorption von derselben gefaßt wird, sondern als Unterschied in der Einheit. Das Werk macht ferner eine philosophische Untersuchung dieses Gegenstandes dadurch möglich, daß es die Fortdauer nicht als ein absolut Jenseitiges faßt, sondern das Leben nach dem Tode seinem Keim nach bereits im Diesseits findet. So ist jenes nur ein Bewußtwerden des Menschen über das was er geworden ist, so wird auch das, was man sonst am meisten als blos Zukünftiges zu schildern pflegt, das Wiederfinden geliebter Menschen, als etwas bestimmt, das hier bereits Statt findet, so daß jene Wiedervereinigung eigentlich nur ein Erkennen der Vereinigung ist, in der wir bereits stehen, nur ein Gewahrwerden, daß wir nie getrennt waren. (Dieser Punkt ist überhaupt einer der schönsten in diesem Werkchen). Andrerseits wird die absolute Trennung zwischen Diesseits und Jenseits auch dadurch negirt, daß die als wesentliche Bestimmung des menschlichen Geistes erkannte Leiblichkeit in das Jenseits mit hinübergenommen, und das Verändern der Leiblichkeit nicht etwa als Wanderung, sondern als Erweiterung (d. h. Entwicklung des bereits Seienden) gefaßt wird. Was aber endlich den Zusammenhang mit dem Logischen betrifft, so hat der Verf., (wie die ganze Form des Werkes zeigt, geflissentlich) seine Ansicht nur hingestellt, einen jeden Beweis aber zu geben verschmäht. Eben darum aber erscheinen auch die Grundprincipien, worauf die ganze Entwicklung beruht, mehr als eine subjektive Ansicht. So

schön diese ist, und so Vieles streng zu beweisendes sie, wenn auch nicht enthält, doch nahe berührt, so wird dennoch dies Werk nicht den zwingenden Charakter haben, den man von einer streng wissenschaftlichen Durchführung verlangt; der Verf. wollte ihm diesen Charakter nicht geben, und da dieses Werk in der Form die es hat, ein so anziehendes und belehrendes ist, können wir das nicht bedauern. Aber wegen seines eigenthümlichen mehr subjectiven Charakters entwaffnet es auch jeden Versuch der Widerlegung, da genau genommen keine Ansicht (d. h. subjective Ueberzeugung) widerlegt (d. h. mit objectiven Gründen bestritten) werden kann. — Deshalb können wir auch nicht eine eigentliche Widerlegung nennen ein Werk, welches dem eben genannten entgegengesetzt ward, nämlich:

4. Das Büchlein von der Auferstehung, von Nicodemus. Dresden, Grimmer 1836.

Von den vier Leben auf Erden, die gegen Mises behauptet werden, kann man eigentlich nur vom zweiten (irdischen) und vierten (Auferstehungsleben) sagen, daß der Mensch ist; das erste, das Embryoleben, in welchem er nur Leib, so wie das dritte, das Leben gleich nach dem Tode, wo der Mensch nur Seele, sind Uebergangsstufen. Die menschliche Seele, von der Thierseele durch die Vernunft unterschieden, ist an sich ebenso sterblich wie der Leib, nur dadurch der Sterblichkeit enthoben, daß sie den Saamen des Geistes empfangen hat. Höher als die selbstlose Vernunft steht der Geist und die geistige Seele ist an sich unsterblich. Wenn die Wirklichkeit uns sonst alle nothwendigen Entwicklungsstufen ohne eine Lücke darstellt, so scheint eine Lücke darin sich zu zeigen, daß die nur vernünftigen, noch nicht geistigen, Wesen nicht in der Wirklichkeit vorkommen. Einer solchen Gattung von Wesen

sen gehört aber der Mensch wirklich an und ist ebendamit ein Gattungswesen und sterblich, nur daß er zugleich (alle Gattung ausschließender) Geist ist; so ist der Mensch Erzeugniß der (geistigen) Kinder Gottes und der (nur vernünftigen) Töchter der Menschen. Die Folge dieser Vermischung (des Falles) ist, daß der unsterbliche Mensch sterblich, und das an sich Sterbliche zur Unsterblichkeit gelangt ist. Beides erscheint als Uebel, weil das unsterblich gewordene Sterbliche ein Hadesleben führt. Während die Seele der Gottlosen (d. h. des Geistes entbehrenden) vergeht, ist die, die vom Geist gekostet hat und ausartet, die verdammte. Die Auferstehung tritt ein, wo unter den Lebendigen durch den Reinigungsprozeß der Geschichte bei den Abgeschiedenen durch Prüfung im Hades Gutes und Böses geschieden ist. Uebrigens ist weder die Welt zwischen Tod und Auferstehung, noch die nach der letzteren eine absolut unbekannte. Jene ist die Welt, die wir in unserm Innern tragen; auf die Schätze desselben sind wir für jene Zwischenzeit angewiesen. Auch die zweite ist, — da Jeder schon hier außer dem Leben in der Wirklichkeit eins im Geiste führt, und der Geist schon hier seinen unsterblichen Leib hat, der in Momenten hervortritt als physiognomischer Zug, als Ausdruck, Styl, Charakter u. s. f. — nicht eine absolut jenseitige. Lieben wir an den Unsrigen nicht das Einzelne, sondern das Gute und Schöne, so ist Grund zur Annahme, daß auch die individualisirte Liebe ewig, und ebendamit das Object derselben uns wiedergegeben sein werde.

Auch in diesem Werk tritt uns deutlich genug sogleich die Absicht entgegen, den Pantheismus zu widerlegen, und die ganze Untersuchung ist damit von dem theologischen Gebiete nicht abgelös't, sondern stellt die Unsterblichkeit unter die Rubrik vom absoluten Geist. Eben so ist die Frage damit philosophisch gestellt, daß sie nicht auf ein absolut

Jenseitiges gerichtet ist, sondern als der Angelpunkt der ganzen Untersuchung sich die Frage zeigt, was der Mensch ist? Damit also ist die Frage ebenso dem psychologischen Gebiete vindicirt, wie sie mußte. Der Verfasser ist in dieser psychologischen Untersuchung in vielen Punkten der allendlichen Lösung dieses Problemas sehr nahe gekommen, indem er den Menschen als Geist bestimmt und auch den Begriff des Geistes deutlich zu fixiren sucht; aber in diesem Bestreben kommt der Verf. immer nur so weit, zu zeigen, was der Geist nicht sei: so ist der Geist nicht nur Vernunft. Ebenso an einem andern Ort, wo die Lösung wohl noch näher liegen möchte, wo er sagt, daß das Gattungswesen nicht Geist sei, und der Geist keine Gattung habe. — Wäre dies nicht nur in negativer Form gefaßt, sondern hätte der Verfasser gezeigt, daß der Geist Negation der Gattung sei, d. h. daß das Verhältniß des Allgemeinen und Einzelnen, welches sich im Gattungsproceß zeigt, noch nicht das Wahre ist, sondern als auf seine Wahrheit auf den Geist, die wirkliche Identität des Allgemeinen und Einzelnen hinweist, so wäre damit der reale Unterschied des Geistes von der Natur und ebendamit sein Begriff gegeben; in dem Begriff des Geistes aber liegt, wie der Verf. es ganz richtig fühlt, das punctum saliens der Untersuchung. Diesen Begriff hat der Verf. aber nicht richtig gefaßt, und dies hat nun die Folge, daß eben darum auch die beiden Factoren, als deren untrennbare Einheit der Geist zuerst erscheint, Leib und Seele, nicht richtig gefaßt werden. Der Verf. behandelt sie ganz nach der alten Art als zu einander kommende, gewaltsam verbundne Substanzen; eben weil er dies thut, ist er gezwungen, offenbare falsa zu behaupten. Daß im Embryoleben wir nur Leib sind, daß wir bei der Geburt die Seele empfangen, wird, abgesehen von allen physiologischen Gründen dagegen, kein Mensch zugeben, da er weiß, daß

ein Leib von einem Körper oder einem Cadaver sich nur dadurch unterscheidet, daß er beseelt ist. Von einem Leib ohne Seele zu sprechen ist eine ebenso verworrene Redeweise, als wollte man von einem Aeußeren sprechen, das gar kein Inneres habe, oder von einem Rechts ohne ein Links. — Dasselbe gilt von dem dritten Leben, das angeblich ein Leben der Seele ohne Leib d. h. eines Inneren ohne Aeußeres sein soll. — Der eigentliche Grundmangel aber ist, daß eben die logische Begründung dem Ganzen fehlt. Wäre bei dem glücklichen Gedanken des Verf., daß das Gattungsleben von dem Geistesleben aufgehoben wird, seine Aufmerksamkeit darauf gerichtet worden, wie diese Aufhebung geschieht, d. h. wie die beiden Momente, die in der Gattung sich im umgekehrten Verhältniß finden, im Geiste identisch und also nicht verschwunden, sondern in der Negation erhalten sind, und hätte er eben das Verhältniß dialektisch durchgeführt, was er blos behauptet, so würden wir Beweise haben, statt bloßer Versicherungen. Wenn aber der Verf. am Schluß seines Werkes mit der Prätension auftritt, seine Lehre sei die wissenschaftlich begründete Lehre der Religion, so muß, wie wir die wissenschaftliche Begründung vermißt haben, auch die völlige Uebereinstimmung mit der Religion bezweifelt werden, die von vielen Behauptungen des Verf. nicht nur nichts weiß, sondern sogar ihnen direkt entgegensteht. Und so scheint es, daß der gewählte Name dem wohlbekannten Verfasser ein omen gewesen ist. Der Philosoph, der bei Nacht zu Christo kam, hat die Gefahren des Nachtweges nicht ganz vermieden; erst hat er sich verirrt, als er Christum besuchen wollte, und dann scheint auch der Rückweg in das gewohnte Gebiet nicht ganz gelungen. —

Die letztgenannten Schriften berücksichtigend, und zum Theil sogar durch sie, namentlich die Beckersche, veranlaßt, erschien:

5. Die siebenfältige Osterfrage. Zum Ostermorgen 1836. Von Dr. Carl Friedrich Göschel. Berlin, Duncker und Humblot 1836.

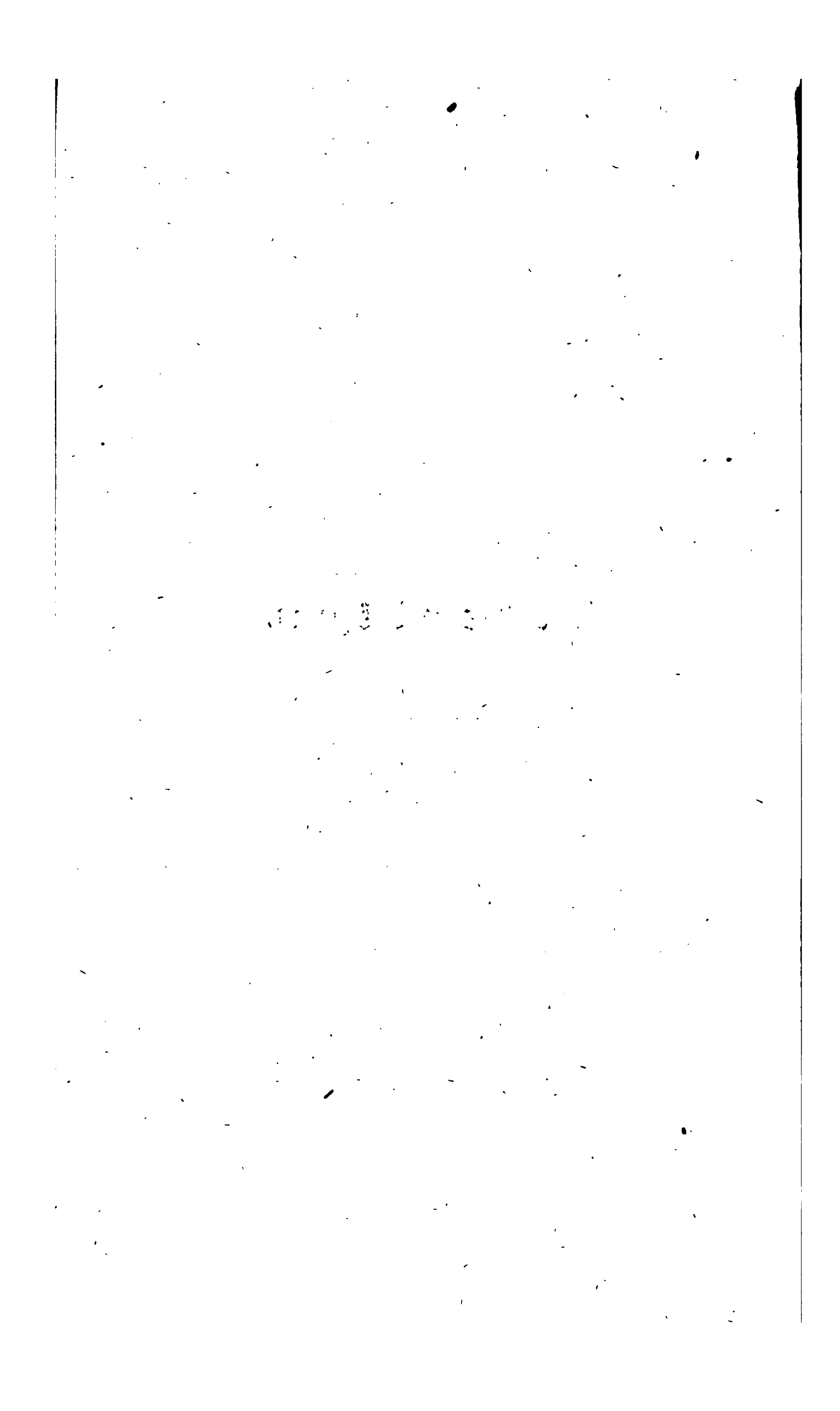
Von der, oben bereits beleuchteten, Entwicklung der sieben Fragen aus der einen Frage: Wer wälzet u. s. w. ausgehend behandelt der Verfasser unter folgenden Ueberschriften: Der Stein des Anstoßes, — das Grab und der Tod, — des Grabes Thür, — die dreifache Abwälzung des Steines, — wer ists, der den Stein abwälzet, — eine Menge von Fragen, welche theils in Beurtheilungen seiner Schrift angeregt, theils sonst in unsrer Zeit zur Sprache gekommen sind. — Schon in der äußern Form zeigt das in getrennte Absätze zerfallende Werk, daß es dem Verf. nicht sowohl auf Durchführung nur eines Gedankens ankam, sondern auf die Beleuchtung der wichtigsten, jetzt der speculativen Philosophie entgegentretenden Zweifel und Mißverständnisse. Von diesen verschiedenen Fragen sind nun die sich am nächsten stehenden jenen Ueberschriften untergeordnet, so daß diese nicht sowohl das Thema eines jeden Abschnittes angeben, als vielmehr nur eine Andeutung, daß Verwandtes sich hier finde. Hält man diesen Gesichtspunkt fest, so wird man in diesen höchst schätzbaren Aphorismen, welche so viele Mißverständnisse und Zweifel, oft in bewundernswerther Kürze und Klarheit, lösen, eine willkommne Gabe finden. Die wichtigsten Gegenstände aber, die hier zur Sprache kommen, sind: Voraussetzungslosigkeit der philosophischen Methode und wie diese zu verstehen sei, — der Begriff der Persönlichkeit als einziger Schutz vor dem Pantheismus, zugleich mit einer äußerst treffenden Abfertigung der Prioritätsstreitigkeiten, — Nachweis, wie der jetzt so beliebte Gegensatz zwischen Denken und Wollen unhaltbar sei, und die Behauptung, daß die Willensfreiheit das Anderskön-

nen anders als nur wie ihren Schatten, d. h. ihre Negation an sich habe, die Freiheit zur Willkühr und Sünde mache, — Begriff der Erfahrung, die in nichts anderm besteht, als dem (Nach=) Denken des (vorher vom Schöpfer) Gedachten, — Widerlegung der sogenannten Consequenz, daß wenn die Seele stirbt, um zum Geist, auch der Geist vielleicht wieder sterben müsse, um zu — Nichts zu werden, — Widerlegung der Ansicht daß die ideale Betrachtung der Geschichte diese zur Lüge mache, da sie sie vielmehr in ihrer Wahrheit erkennt, — Nachweis, daß die specielle Betrachtung des Lebens nach dem Tode das abstracte Jenseits desselben löse, da sie den Keim im Diesseits erkennt. —

Indem wir mit diesem Werk unsere Anzeige der Schriften über diesen Gegenstand schließen, müssen wir als das Resultat derselben aussprechen, daß sie die Frage, um die sichs handelt, dadurch auf den richtigen Punkt gebracht haben, daß sie sie auf die ihr zu Grunde liegende zurückführten: Was ist der Geist, was ist die Seele, was ist der Leib u. s f. Kurz es zeigt sich, daß die Hauptprobleme der Geisteslehre hier zur Sprache kommen. Ohne die Lösung dieser Probleme wird die Antwort auf jene Frage nie richtig gegeben werden können, sind aber sie gelös't, so erfolgt sie wiederum mit apodictischer Nothwendigkeit. Wie darum das Wiedererwachen der Frage nach der Unsterblichkeit, der man von vielen Seiten her nur eine religiöse Bedeutung zugestehen will, einerseits bereits gezeigt hat, wie wenig Bewußtsein über die psychologischen Probleme herrscht, indem viele, die nach ihren sonstigen psychologischen Vorstellungen sie leugnen mußten, sie doch lehrten, und umgekehrt, — so wird es andrerseits dazu

dienen, daß jetzt Leugner wie Vertheidiger derselben sich erst Rechenschaft darüber geben müssen, was denn das Wesen der Seele oder des Geistes ist. Hat aber jene Frage diese Folge, so ist es ein müßiges Unternehmen, noch ihre Wichtigkeit für das ganze System des Wissens zu behaupten, denn noch heute möchte das wahr sein, was über die speculative Erkenntniß der Seele Einer gesagt hat, dessen Bemühungen um diese Sphäre man lobt und — vergißt: δοκεῖ πρὸς ἀλήθειαν ἅπασαν ἡ γνῶσις αὐτῆς μεγάλα συμβάλλεσθαι. Arist. de an. I, 1.

Miscellen.



Ankündigung

der zweiten, verbesserten Auflage von dem Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens für denkende Christen und zum Gebrauch in den obern Klassen an den Gymnasien.

Von

Dr. Marheineke.

Der katechetische Unterricht in der christlichen Lehre hat zum Zweck, den christlichen Glauben, auf welchen die Taufe geschehen, in die Erkenntniß hinüber zu führen, den Inhalt desselben in der leichtesten und faßlichsten Form mitzutheilen, durch beides aber, durch Inhalt und Form des Unterrichts, fromme Gefühle, ernste Vorsätze und Entschließungen zu einem christlichen Wandel zu veranlassen, so daß der so unterrichtete nicht nur den erkannten Glauben zum Gegenstand seines freien Bekenntnisses zu machen vermöge in der Einsegnung, sondern auch von da an sich als ein würdiges Mitglied der Gemeinde darstelle und erweise. Der katechetischen Lehrart steht am strengsten gegenüber die wissenschaftliche; die wesentliche Aufgabe der Theologie ist, die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion auf dem Wege des Gedankens zu beweisen und damit alles zu verbinden, was gelehrterweise über Ursprung und Schicksale der christlichen Kirche und über Auslegung ihrer heiligen Schriften gewußt werden kann. Es giebt aber in

allen Ständen und Lebensaltern solche, welche der katechetischen Form entwachsen den wesentlichen Glaubensinhalt in denkender Weise auffassen wollen, ohne deshalb in die streng-wissenschaftliche und gelehrte Theologie übergehen zu müssen oder den mühsamen Weg der dialectisch-speculativen Untersuchung zu gehen und den gelehrten Apparat derselben mit sich zu führen. Die gegenwärtige Bildung in allen andern Beziehungen des Lebens, der Kunst und Wissenschaft überhaupt verlangt auch in Ansehung der Religion eine Vermittelung, welche die Beschäftigung damit zwar nicht zur einzigen Lebensbestimmung, aber doch zu einem wesentlichen Mitbestandtheil des geistigen Lebens macht. Was diese Gebildeteren von tieferer Nahrung des Geistes suchen, kann durchaus nicht das allein sein, was sie durch Andachtsbücher aller Art, vornehmlich aber durch Lesen der Bibel und durch Betrachtung des Wortes Gottes in der Gemeinde erreichen können und, wenn sie Frömmigkeit haben, sich anzueignen nicht unterlassen werden; sondern auf dem Wege einer an die bestimmte Stufe der Bildung ihres Bewußtseins sich anschließenden Erkenntniß wollen sie hineingeführt sein in das Heiligthum des christlichen Glaubens, Aufschlüsse über denselben begehren sie, zwar nicht in der Form der Wissenschaft, aber doch in den Resultaten derselben, ihr Denken wollen sie in Uebereinstimmung gebracht sehen mit solchem unendlichen Inhalt. Und das ist der innere Trieb der Frömmigkeit in den Gemüthern, wie die Berechtigung und Macht der Religion selbst, die ihr inwohnenden Gedanken frei aus sich hervorgehen zu lassen, alles übrige Wissen und Leben damit zu beleuchten und zu verklären und sich nicht mehr unmittelbar blos, sondern auch in solcher freien Vermittelung als das Höchste im Gemüth zu erweisen und geltend zu machen. Solchem Bedürfniß hat dies Buch entgegenkommen wollen und sich in seiner gegenwärtigen Gestalt mehr, als zuvor, dazu geeignet zu machen gesucht.

Nächst diesem allgemeinen Zweck hat es aber noch einen anderen, bestimmteren, welcher jedoch von jenem nicht wesentlich, sondern nur seiner äußern Beziehung nach verschieden ist. Wenn in denjenigen jugendlichen Gemüthern, welche in der allseitigen Ausbildung durch mannigfaltiges Wissen stehen und zu selbständiger, denkender Auffassung aller andern Gegenstände des Wissens angeleitet werden, die Religion allein übergangen oder bleiben sollte in der ersten Form der katechetischen Darstellung und kindlichen Vorstellung, so wäre das nicht nur ein auffallendes Mißverhältniß, sondern auch eine Geringschätzung der Religion selbst. Der Uebergang aus dem christlichen Katechismus in die mannigfaltigsten Kreise des Wissens von ganz anderm Inhalt ist seiner Natur nach schroff und abschneidend, daß, wenn die Religion da nicht fortwährend ein Hauptbestandtheil des höheren Unterrichts bleibt, die traurigsten Folgen davon kaum zu verhüten sind. Denn nicht allein wird alsdann das Vorurtheil entstehen, die Religion sei überhaupt nur für die Kindheit des Lebens und mit dieser hinter sich zu lassen, so, daß dann auch die Aussaat von diesem ersten Unterricht nicht aufgehen und gedeihen kann, sondern es wird auch in den Gemüthern unausbleiblich eine Leerheit und Lücke entstehen, in der sie, von dunkeln Gefühlen aller Art unablässig bewegt, von jeder Excentricität, sei sie politischer oder religiöser Art, sei sie frivol aufgeklärter, oder sentimental pietistischer Art, leicht erfaßt und zu deren willigen Werkzeugen gemacht und gebraucht werden können. Sollen sie die denkenden, die geistig erstarkenden und gründlich ausgebildeten in Bezug auf alles andere zu wissen Nothwendige werden, nur nicht in Bezug auf die Religion, so würde die Bewegung auf allen andern Gebieten des Wissens der wahrhaftigen Weihe ermangeln und dieses, ohne das Wissen dessen, was heilig ist, erst werden, was es an sich nicht ist, ein weltliches und profanes.

Doch an der Nothwendigkeit eines solchen höhern Unterrichts in der Religion auf den Gymnasien zweifelt man längst nicht mehr; er beruht auf allgemeiner, gesetzlicher Einrichtung. Aber viel und mancherlei ist in neueren Zeiten geschrieben worden über die zweckmäßigste Weise solches Unterrichts vornehmlich in den obern Klassen *). In den letzteren thut sich die Schwierigkeit besonders hervor, da in den untern der katechetische Unterricht für die noch nicht Konfirmirten seine Methode leicht finden, ja, was man Methode nennt, selbst entbehren, und sich schon mit irgend einer leichten Manier, wenn sie nur dem bestimmten Zweck und Stadium der Kindheit angemessen ist, begnügen kann. Was man hingegen von dem Unterricht der ersteren Art zu erwarten berechtiget ist, würde ohngefähr folgendes sein.

1. Der höhere Unterricht muß sich darin an den katechetischen anschließen, daß er nicht der Uebergang ist zu etwas wesentlich Anderem, als schon jener enthält, vielmehr „der christliche Glaube," auf welchen die Taufe geschehen und welcher Gegenstand des Katechismusunterrichts war und welcher nun Grundlage einer höheren Erkenntniß werden soll, auf allen diesen Stufen durchaus der eine und selbige ist. Diese Einheit in der Bewegung und Fortschreitung ist von unendlicher Wichtigkeit. Es ist die Weisheit der Kirche gewesen von Anbeginn, daß sie durchaus keinen andern Glauben hat oder haben will für die Gebildeten und Gelehrten, wie für die Ungebildeten und Ungelehrten. Es muß dem jugendlichen Geiste lebhaft fühlbar bleiben, daß man nicht gesonnen ist, ihn in ein anderes Glaubenselement hinüber — oder über das Christenthum hinauszuführen oder demselben gar etwas anderes zu substituiren. Dies giebt sich im Allgemeinen dadurch zu er-

*) Es ist hier nur zu erinnern an die Schriften von Johansen, Bobertag, Saß, Billroth, Hamberger, Lehmann u. A.

kennen, daß der Unterricht sich an die Bibel anschließt. Das Anschließen aber, zu welchem die Verpflichtung leicht zugegeben wird, kann dennoch ein unbestimmtes sein und dadurch wieder ungewiß werden, daß durch dasselbe noch nicht auch bestimmt ist, in welchem Sinn und Geist es geschehe, wie man die Bibel verstehe und auslege, wie man das, was den christlichen Glauben unmittelbar angeht, unterscheide von dem übrigen Inhalt der Bibel. Um sie recht und wahrhaft, d. h. glaubensgemäß zu verstehen, muß man nicht denken, mit grammatischen und historischen Mitteln ausreichen zu können; man muß auch auf dem Grund und Boden der Gemeinschaft der Gläubigen stehen, an den Glauben derselben glauben; es muß also die Freiheit in der Auslegung der Bibel sich selbst auch beschränken auf den substanziellen Glaubensinhalt der Bibel, wie er in der geschichtlichen Ueberlieferung vorhanden und in der christlichen Kirche allgemein anerkannt ist. Erst durch das Anschließen an das christliche Glaubensbekenntniß, welches, seinem Inhalt nach, mit Recht das Apostolische heißt, und in dieser Hinsicht eben so gut das Biblische heißen könnte, und welches die Grundlage der Taufe und des Kinderunterrichts war, ist die Gewißheit declarirt, daß der Unterricht auf allen Stufen seiner Entwicklung, was den christlichen Glauben betrifft, derselbige sei und wahrhaft und wirklich den objectiven Glauben der Bibel und Kirche zu seinem Gegenstande habe. Kann dieses noch irgend einem Zweifel unterliegen; kann hierin der Willkühr irgend etwas verstattet sein; kann man christlich gläubig und rechtgläubig sein, ohne erwiesenermaaßen auf dem Grunde des biblisch-kirchlichen Glaubens und seines Bekenntnisses zu stehen? Wir können unsere Lehre nicht so in die Luft hinausbauen; wir können mit ihr keinen andern Grund legen, als der gelegt ist, (1. Cor. 3, 11. Ephes. 2, 20. ff.) und nur auf diesem sichern und festen Fundament der Kirche fest und sicher stehen. Die Form des Bekenntnis-

ses aber und der Nothwendigkeit hat der Glaube um der Freiheit willen angenommen und damit er in jener Gestalt ihr Ausdruck sei, wie auch um des Lebens willen der Kirche im Staat und damit dieser wisse, wessen er sich zu jener zu versehen habe.

2. Ist auf dem angegebenen Wege dem höheren Unterricht in der christlichen Religion sein Gegenstand gesichert, welches der Glaube der Bibel und Kirche ist, so kommt es nun weiter darauf an, daß er auch Inhalt jenes Unterrichts, in diesem enthalten und wohlaufgehoben sei. Der Inhalt des Unterrichts besteht aus Erkenntnissen, welche den christlichen Glauben und das daraus sich erzeugende christliche Leben zum Gegenstand haben. Hiermit ist ein Verhältniß des Bewußtseins zu dem christlichen Glauben anerkannt; er kommt auf diesem Wege nothwendig auf die subjective Seite herüber und schließt sich dem Bedürfniß, der vorhandenen Bildung oder dem Mangel derselben an, um von da weiter zu führen. Hierdurch ist bestimmt, daß der Religionsunterricht in den höheren Gymnasialklassen müsse ein anderer sein, als in den unteren. An das bis zu einem gewissen Punkt gebildete Bewußtsein und dessen Freiheit hat er mit allen seinen Lehren anzuknüpfen und das Unendlichvernünftige nicht allein in dem frommen Bewußtsein des Menschen, sondern auch in dem Geoffenbartsein der christlichen Lehre selbst nachzuweisen, so, daß eben jenes Unendlichvernünftige der Einheitspunkt ist, worin sich beide, das Bewußtsein und die Lehre, begegnen und es nun auch klar wird, welchen Bedürfnissen des Geistes und Herzens die christliche Religion zu genügen und abzuhelfen vermöge und bestimmt sei. Dies ist dann weiter die Seite der Einwirkung des christlichen Religionsunterrichts auf das Gefühl und Gemüth, auf das Herz und den Willen mit der ganzen Macht des Gedankens und der Wahrheit. Aber der christliche Glaube, da er nur im Elemente der Freiheit sich entwickeln kann, ist hiermit

zugleich in alle Gefahren und Ungleichheiten des menschlichen Denkens, schon wie es im Fühlen anfängt und sich in der höchsten Speculation vollendet, hineingezogen. Es kann sich einerseits das Denken in solche Weite und Weitschweifigkeit ergehen, daß man christlichen Glauben nennt, was einer, der zufällig ein Christ (kein Heide, Jude) ist, sich vorstellt, imaginirt, was er meint und für wahr hält, was er für seine Ueberzeugung erklärt; und es kann sich andrerseits in solche Enge und Engherzigkeit zusammenziehen, daß es, wo es den Buchstaben der christlichen Lehre vermisset, sogleich den Geist derselben für verschwunden erachtet. Es ist als nothwendig anzuerkennen, daß das Denken über die Wahrheiten des Glaubens sich in seiner Freiheit zu erweisen hat und daß es anders nicht zu wahren Erkenntnissen desselben kommen kann. Aber es ist zu fragen, ob diese Freiheit keine Nothwendigkeit habe, der sie zu gehorchen hat, und somit nichts als Willkühr sei? Schon das unmittelbare Bewußtsein hat in sich diese Nothwendigkeit, indem es fühlend sagt: ich kann nicht anders, noch mehr das vermittelnde Denken, wie es ein logisches ist und als solches spricht: dies bringt die Natur der Sache oder der Begriff mit sich. Das Gefühl und die Vernunft entziehen sich der innern Nothwendigkeit nicht, nur der in der Mitte schwebende reflektirende Verstand setzet die Freiheit in die Willführlichkeit. Hat nun das vernünftige Denken in der Religion allein keine Logik und etwa den Vorzug, ein zufälliges, beliebiges, durch nichts in sich zusammengehaltenes, nur vom Geschmack eines Jeden abhängiges zu sein? Hier drängt sich vielmehr die Entscheidung auf die Spitze der Frage: ob das Subject mitten in der höchsten Freiheit seines Denkens im Stande ist, sich selbst, sein Meinen, Vorstellen, Wünschen und Wollen zu verleugnen und vor dem Gegenstande soweit zurücktreten zu lassen, daß es nur die Bestimmungen des Seins zu Bestimmungen seines Denkens macht, diese

allein aus der Sache, aus dem Gegenstande entnehmend, unverwandt den Blick seines Geistes von sich weg und allein auf ihn richtend, frei von allem Nebeninteresse, von aller Selbst- und Parthei-Sucht, sich in ihn vertiefend, um aus ihm, gereinigt und wahrhaft frei gemacht durch die erkannte Wahrheit, zu sich zurückzukehren? Diese Resignation, welche den Geist von aller Eitelkeit und Einbildung befreit, als ob er mit seinem Fühlen, Meinen, Denken, dem großen Gegenstande gegenüber, irgend etwas noch vorzustellen hätte und nicht vielmehr Alles durch ihn erst werden müßte, muthet die christliche Religion allen zu, welche zur Erkenntniß ihrer Wahrheit gelangen wollen, (Matth. 16, 24. 10, 39. 16, 15.) und diese Selbstverleugnung muß, wer anderen dazu verhelfen will, im höchsten Grade besitzen.

3. Was endlich den Gegenstand und Inhalt des höheren Religionsunterrichts oder den christlichen Glauben und das denkende Bewußtsein desselben in eins zusammenfaßt, ist die Form dieses Unterrichts. Sie ist die innere und die äußere; als jene ist sie die nothwendige, als diese die zweckmäßige, jenes in Bezug auf dasjenige, wovon sie die Form ist, dieses in Bezug auf diejenigen, für welche sie ist. Nothwendig ist eine Form, wenn sie durch den Inhalt selbst gesetzt und diesem ganz adäquat ist, nichts anderes enthält, als was er in seinem Begriff mit sich bringt. Verlangt man nicht mit Unrecht, der Unterricht in der Religion an den Gymnasien müsse sich in freier Form bewegen, so kann der richtige Sinn der Forderung nicht sein, er dürfe deshalb seiner nothwendigen Form entbehren, sondern nur, der streng wissenschaftlichen Form dürfe er sich füglich entschlagen; die Forderung kann sich nicht auf die wesentliche, sondern nur auf die erscheinende Form, die Sprache, die äußerlichen Gestaltungen und Wendungen beziehen, welche die Zweckmäßigkeit der Form angehen. In ihrer Nothwendigkeit ist die Form der Willkührlichkeit ent-

entgegengesetzt und schließt diese von sich aus. Wann wird man es endlich zugeben, daß an allem Wissen der Wahrheit die Methode Alles — nämlich die Bewahrung, Bewährung und Bewahrheitung des Inhalts ist? Hat die Bildung der Zeit ein Resultat, so ist es dies, daß ihr auf die logisch-methodische Fortschreitung in den Gedankenentwickelungen Alles ankommt und daß man des willkührlichen Denkens, des unbefugten, in lauter Zufällen und Einfällen herumkehrenden Räsonnirens gründlich satt und müde geworden ist. So ist nun auch von der höchsten Wichtigkeit, daß der in der Religion Unterrichtete innewerde, der Uebergang und Fortgang von einer Materie zur andern sei nicht ein zufälliger, beliebiger, es habe jede ihre Haltung in der andern, gehe nothwendig hervor aus der andern, kurz der Zusammenhang der Heilswahrheiten sei ein in ihnen selbst enthaltener, nicht durch Menschen und ihre Gedanken gemachter, sondern durch Gott und seine Gedanken. Wo ist hingegen von solcher Nothwendigkeit wohl noch eine Spur zu erkennen in den endlos mannigfaltigen Eintheilungen des Stoffes, welche man diesem Unterricht zu Grunde gelegt findet? Daß jeder sich eine andere Eintheilung erlaubt, ist ein Beweis, daß keine die richtige und nothwendige ist. Die wahre Eintheilung ist ganz und gar nicht die Sache des Subjects, sondern des Objects, dieses wird nicht eingetheilt und braucht nicht eingetheilt zu werden, sondern es theilt sich selbst ein und ist eingetheilt durch sich selbst; das Subject hat dem nur nachzudenken und nachzugehen. Hat der Unterricht wirklich den Glauben der Kirche in dem Bekenntniß der drei Artikel desselben zu seiner Grundlage, so ist ebendamit die Eintheilung auch gegeben und der Gang bestimmt, den er zu gehen hat. Es ist das Große der christlichen Religion, daß sie, auf der ewigen Wahrheit beruhend, mit ihrer Lehre auch in dieser Hinsicht dem Bedürfniß der Wahrheitserkenntniß entgegenkommt und uns den erwünschtesten Schutz

darbietet gegen uns selbst und unser eigenes Belieben, welches uns mit dem Schein der Freiheit schmeichelt, aber die größte Abhängigkeit ist von uns selbst. — Was andererseits die äußere Form betrifft oder die Zweckmäßigkeit, so richtet der Unterricht sich darin nach denen, für die er bestimmt ist. Weil dabei alles auf das erkannte und mannigfaltig bestimmbare Bedürfniß ankommt, so sind mancherlei Rücksichten, Umstände selbst und dergleichen, hier das Entscheidende, und so wird über der Zweckmäßigkeit der Form nur zu oft die Nothwendigkeit derselben oder über der äußern Form die innere übersehen oder als gleichgültig betrachtet. In der äußern Form kann und soll aber nur die innere erscheinen und sich als diese erscheinende dann auch nach den gegebenen Bedingungen und Beziehungen, Subjecten und Bedürfnissen richten. Der allgemeine Zweck eines solchen Unterrichts für die reifere Jugend ist, daran die fortgesetzte Weihung alles Lebens und Wissens, den fortgesetzten Umgang mit Gott und göttlichen Gedanken und Empfindungen zu haben, dadurch die sittliche Kraft des Gemüths zu stärken und den Charakter zu bilden, die Entwickelung der Frömmigkeit und Gewissenhaftigkeit auf eine höhere Stufe zu bringen, indem sie mehr, als zuvor, in der Tiefe befestigt wird. Aber die Hauptfrage, von der die Erreichung aller der genannten Zwecke abhängt, ist: welches ist diese Tiefe anders, als die des Geistes, des Gedankens und der Erkenntniß; welches Mittel zu jenen Zwecken hat ein Unterricht anders, als das der Lehre und Wahrheit, und da der Jüngling in seiner Bildung überhaupt auf der Stufe steht, auf der er zur Wißbegierde sich von allen Seiten gereizt fühlt und in allen andern Fächern des Wissens die vollste Befriedigung, die gründlichste Anleitung und Ausbildung empfängt, muß ihm diese nicht werden auch in der Religion? Man erkennt es leicht als unpassend an, einerseits ihn auf der Stufe des Kinderunterrichts festzuhalten und ihn so in der

Unmündigkeit nicht nur zu betrachten, sondern auch zu erhalten, andrerseits ihn in die Wissenschaft der Dogmatik und Moral hinein- und somit über die Gymnasialbildung viel zu weit hinauszuführen. Aber wie viele Wege durchkreuzen sich noch zwischen diesen beiden Extremen? Es kann zunächst geschehen, daß man mit solchem Unterricht viel zu viel im Unmittelbaren verbleibt, immer nur unmittelbar auf das Ziel des Unterrichts losgeht, welches allerdings ist, Frömmigkeit und Sittlichkeit zu befördern; aber die denkende Vermittlung scheuend wendet man sich, nur bittweise gleichsam, ermahnend und warnend, rührend und erbauend an das Herz und Gefühl, an die Vorstellung und Phantasie, man denkt etwas auszurichten, weil man augenblickliche, flüchtige Effecte hervorbringt; man sucht zu erndten, ehe man gesäet hat, man geht nur auf das sogenannte Practische aus. Man muß gestehen, daß das wohl gut gemeint, aber auch, daß das Meinen, das völlig unbestimmte, in sich zerfließende, in unmittelbaren, trüben Gefühlen und Vorstellungen schwimmende Denken nicht der Standpunkt ist, welcher auch der Sache würdig wäre und den nöthigen Unterschied in sich hätte von dem frühern Kinderunterricht; da kann, in dem Kinde, das Denken dem Fühlen untergeordnet sein, in den Erwachsenen aber muß das Fühlen nur aus dem Erkennen der Wahrheit kommen und auf diesem ruhen, sonst wird in den Gemüthern nur jene leidenschaftliche Frömmigkeit gestiftet, in welcher die Natur (Fleisch und Blut) dem Geiste gleichgesetzt ist und welche nur desto mehr befriedigt ist, je menschlicher, leidenschaftlicher die Vorstellungen von Gott sind, wie noch zum Theil im A. T. Was wahrhaft praktisch ist, ist gar nichts anders, als die wahrhaft erkannte Wahrheit; nichts anderes hat ein Recht, praktisch zu werden und es ist nur die List und Schalkheit eines heimlichen, falschen Nebeninteresse, welche mit dem Praktischen so anfängt, daß dieses nicht die Erkenntniß der Wahrheit wäre; wie denn

selbst das unmündige Kind im Unterricht voraussetzt, der Lehrer werde wohl die Erkenntniß der Wahrheit besitzen, wenn es sie auch nicht ganz fassen kann. Kaum auch ist bei solchem Verfahren zu vermeiden, daß in dem wirklich sinnigen Gemüth, welches auch das denkende ist, der äußerst gefährliche Verdacht entstehe, für die Sache selbst, für die innere Wahrheit der Lehre lasse sich wohl nichts oder wenigstens nichts Besseres vorbringen und die Vernunft habe gar keinen Antheil daran. So schlägt diese Richtung des Unterrichts wider ihren Willen leider nur in zu vielen Gemüthern in die entgegengesetzte, in Zweifelsucht, Unglauben und Wegwerfen aller Zucht und Ordnung um, fördert aber und unterstützt jedenfalls in denen, welche ihr folgen, Gedankenlosigkeit, Gedankenhaß, Flucht aller Bestimmung und Bestimmtheit; denn bestimmen heißt denken. Nichts ist gewöhnlicher als die Erfahrung, daß viele eben darum den Unglauben an die Wahrheit zum wesentlichen Mitbestandtheil ihrer unbestimmten Frömmigkeit machen, weil sie diese an jenen zu verlieren fürchten und daß sie wirklich auch, sobald sie zu denken anfangen, nicht mehr rechtgläubig sind. Hat einer aber keinen Glauben an die Wahrheit und derselben Macht, im menschlichen Gedanken zu sein, keine Ehrfurcht vor ihr, wie soll er Wahrheit haben und beweisen in seinen Gesinnungen und Handlungen, in seinem Charakter? Den Mängeln dieses Standpunktes abzuhelfen, erhebt man den Unterricht in die Sphäre von Kenntnissen, worin er nun allem übrigen Wissenswürdigen gleichsteht; man läßt sich in die Geschichte der Kirche und die Auslegung ihrer heiligen Schriften ein und bereichert den Verstand mit neuen Erfahrungen heiligen Inhalts, welche allerdings der Einleitung in die Abhandlung des christlichen Religionsunterrichts wesentlich angehören; man schreitet auch wohl zu dieser fort und theilet sie ein in Religions- und Sitten-Lehre und handelt beide nach einander ab. Ueberhaupt, ist der objective Glaube auf dem

ersteren Standpunkt subjectiv der moralische geworden, der seine Gewißheit in dem Vertrauen hat des Lehrers zu dem Schüler (als der ja nicht unempfindlich bleiben werde) und des Schülers zu dem Lehrer (als der es ja wohl am besten wissen müsse), so ist er auf diesem nun der historische geworden, worin er seinen Gegenstand in der Form von Thatsachen, Begebenheiten u. s. w. vor sich und sich gegenüber hat und an welchem er sich selbst mit Kritik und Erudition bis zu einem gewissen Grade herumbewegen kann. Aber so sich im Unterschiede wissend von seinem Gegenstande kann das Bewußtsein sich nicht verhehlen, daß er, ihm doch eigentlich angehörend, gleichwohl doch ihm als ein fremder erscheint, nicht hinreichend auch das Herz und den Willen in Anspruch nimmt; der Unterricht hat das Bedürfniß, den Gegenstand mit dem innern Leben wieder mehr in Einklang zu setzen, was man die lebendige historische Einsicht und Behandlung nennt, und so fällt man entweder auf den ersten Standpunkt zurück und bereichert diesen nur mit den wissenswerthesten Notizen und knüpft in äußerlicher Weise erbauliche Bemerkungen, praktische Nutzanwendungen daran an, — oder man giebt den Gegenstand in dem Reichthum seines historischen Stoffes ganz der Freiheit der Ansichten anheim, vorlegend nur was geschichtlich d. h. von andern geglaubt worden und einem jedem überlassend, wie er das Unerkennbare erkennen, das Unbegreifliche sich vorstellen wolle. Denn weiter kann das verständige Denken seiner Natur nach nicht gehen oder kommen; hiermit aber wirket es zugleich sich selbst und dem wahren Zweck des Unterrichts in der Religion entgegen, welcher erfordert, daß der erkannte Gegenstand sich durch sich selbst mit dem innern Leben zusammenschließe. Dies aufgeklärt-gelehrte Denken hat mit dem phantastisch-sentimentalen dies gemein, daß es von der Hauptsache, auf die es ankommt, von dem eigentlichen Gegenstande, durch dessen Erkenntniß fromme Gefühle und mancherlei

Kenntnisse nothwendig entstehen, abstrahirt und gegen die Erkennbarkeit Gottes in und aus sich selbst, wie er der sich offenbarende ist, protestirt, und beide haben in allen ihren Bewegungen, theils für sich, theils gegen einander und mit einander im Kampf, die Ueberzeugung, daß kein menschlicher Gedanke das Wesen Gottes erreiche oder mit demselben wirklich übereinstimme. Da aber die Wahrheit die Einheit, wenigstens die Uebereinstimmung ist des Denkens mit seinem Gegenstande, so ist es sehr zu beklagen, daß sie aus falscher Bescheidenheit, zwar auf Wahrheiten in Menge, aber auf die Wahrheit selbst (ich bin die Wahrheit u. s. w. Joh. 14, 6. Das ist das ewige Leben u. s. w. Joh. 17, 3.) keinen Anspruch machen. Der moralische und historische Glaube genügt dem Begriff eines zweckmäßigen Unterrichts in der Religion für die höheren Klassen der Gymnasien nicht; das Wahre und Nothwendige beider enthält und vereinigt in sich der religiöse, im klaren Gedanken und Bewußtsein Gottes sich bewegende Glaube (die fides divina); er hat den Glauben der Bibel und Kirche eben so sehr zu seinem Gegenstand, als die Erkenntniß desselben zu seinem Inhalt und in solcher Erkenntniß verhält er sich als der vernünftige; erst von dieser Vernunftbildung im Glauben kann die wahre Gemüths- und Verstandes-Bildung in der Religion ausgehen.

Mit dieser kurzen Erörterung habe ich zugleich von den Grundsätzen Rechenschaft ablegen wollen, nach denen dieses Lehrbuch ausgearbeitet, jetzt verbessert auf's neue erscheint. Ich habe mir nie verhehlt, daß die Schwierigkeiten damit in unserer Zeit fast unübersteiglich sind. Die Abfassung eines solchen Buchs ist darum besonders so überaus schwer, weil es allen so verschiedenartigen Ansprüchen, welche an dasselbe gemacht werden können, genügen und sie zugleich mit den strengen Forderungen, welche von dem Gegenstande ausgehen, vereinigen soll. Zu Tübingen ist wiederholt die Abfassung eines Lehr-

buchs der christlichen Religion zum Gebrauch in den obern Klassen der Gymnasien und verwandter Lehranstalten zum Gegenstand einer Preisaufgabe gemacht worden, aber diese, so viel bis jetzt bekannt, noch ungelöst geblieben. Man kann gar leicht sagen, wie man sich ein solches denke oder wie es müsse beschaffen sein und gegründete und grundlose Ausstellungen daran machen, wenn ein solches vorliegt. Aber es würde denen, die es weit besser wissen, ebenso ergehen, wenn sie sich die Mühe geben wollten, die Hand an's Werk zu legen. Woher dies, als weil auch ihr Urtheil nur ein subjectives war und sich mit anderen Forderungen nicht ausgleichen ließ. Es ist in unserer Zeit schwerer, als je, sich auf den Standpunkt einer allgemeinen und objectiven Betrachtung zu stellen, noch schwerer, ihn von andern anerkannt zu sehen. Man muß auch billigerweise in Anschlag bringen, in welchen Zustand die theologische Wissenschaft durch die Herrschaft der Aufklärung und die Zerrissenheit im Rationalismus und Supernaturalismus hineingerathen, und daß es vielleicht noch lange dauern wird, bis sie aus der damit nothwendig verknüpften Befangenheit und Einseitigkeit sich herausgearbeitet hat. Ist sie doch, (so groß und dringend auch, zumal für die unirte Landeskirche, das Bedürfniß ist), mit aller ihrer kirchlichen Intelligenz noch nicht im Stande gewesen, einen Landeskatechismus hervorzubringen, der auf einen allgemeinen Beifall hätte rechnen dürfen, was gewiß ein hinreichendes Zeugniß giebt von dem geringen Stande der bisherigen, gemeinhin verbreiteten theologischen Bildung. Es ist leider bei uns Alles so subjectiv und persönlich geworden, daß eben das, wovon die Religion den Christen am ersten befreien will, der Eigensinn und Eigenwille, am meisten obenaufgekommen und es sogar zuletzt noch in der Wissenschaft zu dem Hochmuth gekommen, das Eigenthümliche für das Wahre auszugeben und jede subjective Meinung der göttlichen Wahrheit gleichzu-

setzen. Allgemeinheit und Nothwendigkeit, die wesentlichsten Prädicate der Wahrheit und Vernünftigkeit, haben da ihre Bedeutung verloren. Aber auch erst, wenn so die Selbst- und Parthei-Sucht ihr Prinzip vollständig entwickelt hat, dürfen wir hoffen, daß eine Zeit kommen werde, wo auch der Gegenstand einmal seine Rechte über uns geltend machen und nach uns und unsern Meinungen nicht das mindeste fragen werde. Wisse ein jeder sich alsdann nur in treuem, uneigennützigem Dienste desselben; habe er sich alsdann nur genugsam gereinigt von allem, was Vorurtheil und Vorliebe heißt; dürfe er sich alsdann nur das Zeugniß geben, daß er es nicht für seine Bestimmung erachtet habe, die Wahrheit und Wissenschaft nur für sich und seine Genossen und guten Freunde, „die mit ihm auf dem nämlichen Standpunkte stehen," zurecht und mundrecht gemacht zu haben.

Nächst der Behauptung dessen, was das Recht des Gegenstandes ist, kann ein Buch dieser Art nur dann für zweckmäßig erachtet werden, wenn es auch eine Seite hat, von der es nicht nur dem nächsten Bedürfniß entspricht, sondern auch seiner bestimmten Zeit zugekehrt ist und die in ihr besonders herrschenden Gebrechen, um die Jugend davor zu warnen, nicht aus den Augen läßt. In dieser Beziehung ist nicht nur das paränetische Element aller einzelnen Lehren, sondern auch das ethische ausdrücklich mehr hervorgehoben worden an seinem Ort, wie bei dem Dekalogus, in den Sätzen von der Sünde und von der Natur der Sittenlehre des Evangeliums im Allgemeinen und im letzten Abschnitt vom christlichen Leben, so, daß an diesen Orten das Wesentliche der christlichen Moral angebracht werden kann: denn zu einer förmlichen Unterscheidung der Moral von der Glaubenslehre, so nothwendig sie ist in der Wissenschaft, konnte ich mich auf diesem popularen Gebiet auch jetzt nicht entschließen. Ebensosehr habe ich mich auch bemüht, der Gefahr zu begegnen, welche den

gebildeten Jünglingen jetzt von so vielen Seiten in der falschen modernen Gestalt von Frömmigkeit entgegenkommt. Denn wenn diese so fortfährt, wie sie längst angefangen hat, ihren Unglauben an die Wahrheit zum wesentlichsten Glaubensartikel zu machen, die Erkennbarkeit Gottes auf dem Wege des Gedankens und der Wissenschaft zu leugnen, den Buchstaben über den Geist, das unbestimmte Fühlen über das bestimmte Denken zu erheben, christliche Milde durch jüdische Härte und Herbigkeit zu verdrängen, wie Altes und Neues Testament durch einander zu mengen, alle aber zu bemitleiden, zu verdächtigen und zu verfolgen, welche denken, daß durch das Denken allerdings noch etwas auszumachen und zu bestimmen sei, so geht daran nicht nur alle Kritik, Kunst und Wissenschaft und so weiter noch viel anderes unvermeidlich zu Grunde, sondern es droht auch der evangelischen Kirche, und ihrem bestimmten Glauben, von solcher Freigeisterei offenbar ein viel größeres Unglück, als sie irgend im Unglauben des nakten Deismus und Naturalismus überstanden hat. Es ist auf diese Veranlassung geschehen, daß durchgängig dieser Unterricht im christlichen Glauben mehr noch, als zuvor, in den Gedanken hineingehoben worden. Es schien mir kein Mangel oder Fehler, daß darüber vielleicht manches dem Anfänger ohne die hinzukommende Erklärung des Lehrers dunkel und unverständlich bleibt; das Gedankenschwere reizt zum Nachdenken, stärket den Geist; mit dieser kräftigeren Nahrung habe ich absichtlich der Entnervung und Erschlaffung der Gemüther entgegenwirken wollen, welche die allgemeine Wirkung der vorhingenannten Denkart ist. Um aber dem Lehrer Gelegenheit zu gründlicheren Entwickelungen zu verschaffen, als das Buch in dieser Kürze enthält, ist überall, wo es nur irgend anging, eine Parallele des Christlichen mit dem Vorchristlichen angebracht und so der christliche Unterricht möglichst in die allgemeine Bildung hineingerückt worden. Kann in

dieser Weise ein solches Lehrbuch einerseits darin wesentlich seinen Nutzen haben, daß es dem Lehrer eine Erinnerung an sein eigenes Wissen, einen Vereinigungspunkt mit denen, die er unterrichten will, und eine Uebersicht des zurückgelegten Weges sowohl, als des Ganges gewährt, den der Unterricht fortschreitend nehmen soll, so fällt doch andererseits die größere Thätigkeit auf die Seite des Lehrers, dem das Buch nur Andeutungen, Grundzüge, Entwürfe geben kann, die der mündliche Vortrag erst auszuführen und zu beleben hat. In dieser Beziehung stützet sich dieser Leitfaden auf alle die Wissenschaften, welche dem Lehrer zu Gebote stehen und zugänglich sind in den neueren Werken über Moral, Dogmatik und Religionsphilosophie, welche mit Weisheit und Auswahl zu diesem popularen Zwecke benutzt für die Abhandlung der Religionslehre selbst sich nützlich erweisen werden. In unmittelbar biblischer Hinsicht ist besonders das reichhaltige Werk von Kniewel zu empfehlen. Für die drei Einleitungen würden mit Nutzen zu Hülfe zu nehmen sein, zu der ersten irgend ein im unbefangenen Sinne verfaßtes Handbuch der Kirchengeschichte, wie das von Hase, zu der zweiten die Einleitung in die Bibel von Bertholdt, worin die Masse des neuern kritischen Wissens ziemlich vollständig enthalten ist, und zu der symbolischen das vortreffliche Werk von Schmieder.

Der Pantheismus
innerhalb des Rationalismus und Supranaturalismus.

Vom
Lic. B. Bauer.

Wenn Partheien sei es unter-, sei es in eine neue Form übergehen, so thut man ihnen selbst einen Gefallen, wenn man ihnen Worte entzieht, mit denen sie früher die Dinge bis auf den Grund zu treffen meinten, die aber doch durch veränderte Lage der Dinge unbrauchbar geworden sind. Ein solches Wort ist bekanntlich das Wort Pantheismus, mit dem bis jetzt Rationalismus und Supranaturalismus, sogleich wenn sie es nur aussprächen, die Speculation tödtlich zu verwunden glaubten.

Dem rationalistischen Standpunkt nun etwa beweisen zu wollen, daß die gegenwärtige Philosophie nicht Pantheismus sei, würde auch deshalb überflüssig und vergeblich sein, weil er nur im Kampfe gegen einen draußen stehenden Pantheismus sich seines eigenen vergessen macht und er eines solchen Kampfes zu seiner Existenz bedarf. Seine gute Meinung von sich selber als rein christlich-biblischer Parthei kann daher nur auch für sein eigenes Bewußtsein zum Wanken gebracht werden, wenn ihm bewiesen wird, daß er wesentlich Pantheismus sei. Und dieser Beweis läßt sich in kurzen Zügen darlegen.

Bekanntlich bildete sich der Rationalismus in Deutschland, nachdem im englischen Deismus und im französischen Naturalismus Selbstbewußtsein und Offenbarung sich voll-

ständig entfremdet waren und das Selbstbewußtsein dasjenige, was bis dahin als Offenbarung galt, als sein eignes Produkt, womit in der Vergangenheit das pfiffige Selbstbewußtsein der Priester und Despoten das beschränkte Bewußtsein des Volks getäuscht habe, von sich ausgeschieden hatte. Zwar das war auch schon eine Art von Vermittlung des Selbstbewußtseins und der historischen Offenbarung; denn diese wurde ja als reines Produkt des Selbstbewußtseins, wenn auch des betrügerischen, betrachtet. Aber von solcher Vermittlung wollte die gute Ehrlichkeit des deutschen Bewußtseins nichts wissen. Wie, rief man aus, die, wenn auch nicht heiligen, doch „größten Männer der frühesten Welt sollten alle schlaue Betrüger gewesen sein?" *) Das sei unmöglich, tröstete man sich, und man suchte nun beruhigt durch jenes leichte Argument das Ich und die auf Treu und Glauben als historisch aufgenommene Ueberlieferung in anderer Weise zu vermitteln. Doch in Einem Punkte stimmte man mit der deistischen Aufklärung überein, daß die überlieferte Offenbarung als objectiv genommen den richtigen Begriffen von der Gottheit widerspreche. Aber durch die leichteste Wendung in der Welt könne man ja diesen Stein des Anstoßes aus dem Wege räumen. Man brauche nur das, was als Offenbarung genommen wie ein fremder Keil ins Selbstbewußtsein eingetrieben wäre, als die eigne Bewegung des Selbstbewußtseins zu betrachten. Was als Offenbarung berichtet wird, das seien die „eigenen Gedanken, Entschließungen, Erfindungen und die Frucht des menschlichen Geistes." So war die Entfremdung des Ich und der Offenbarung beseitigt und diese war dem Selbstbewußtsein vollkommen klar und durchsichtig, denn sie war ja nur sein Produkt, sein eignes, nur absichtslos und unwillkührlich zur Stimme der Gottheit, zu

*) Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur von J. G. Eichhorn. Ersten Bandes erstes Stück. S. 28—35.

zu göttlicher Bedeutung erhobnes Erzeugniß. Was je den subjectiven Geist als göttliche Autorität religiös bestimmt habe, das sei seine eigne Selbstbestimmung, seine eigene Aktivität gewesen, die er nur nach einer alterthümlichen Dialektik des Bewußtseins als objectiv göttlich und als von ihm verschieden betrachtet habe. Und nur indem das Selbstbewußtsein seine absolute Aktivität als Object des religiösen Bewußtseins gesetzt habe, habe es sich selbst diesem Object gegenüber, als empfangend, als passiv und als die Stimme und Offenbarung der Gottheit vernehmend gesetzt.

Ist nun der Pantheismus die Auffassung der Religion, wonach diese der Proceß des subjectiven Geistes und des Göttlichen nur innerhalb des Selbstbewußtseins ist, was ist denn jene Form der Aufklärung anders, als eben Pantheismus? Das Universum der Geisterwelt war jetzt zusammengestürzt und eingekehrt ins Selbstbewußtsein, um von diesem als sein eigner Gedanke erkannt, verdaut und assimilirt zu werden. Wohl sprach man auch ja sehr viel von einem außerweltlichen Gott; aber da es mit der Behauptung geschah, daß Gott nicht erkannt werden könne, was konnte er dem Selbstbewußtsein sein, für welches das nur wirklich war, worin es sich selbst, seine Selbstbestimmung und Aktivität erkannte? Was konnte ein Gott sein, der nur Gegenstand des Bewußtseins war, vom Ich nicht durchdrungen und assimilirt werden konnte? Er konnte nur eine accidentelle Meinung sein, deren sich das Selbstbewußtsein nothwendig entledigen mußte, um sie durch seinen eignen Proceß zu reconstruiren. Ist Gott nur Gegenstand des Bewußtseins, so leistete Kant der Aufklärung einen großen Dienst und verhalf er ihr zum Selbstverständniß, wenn er sagte: so kann sein Sein auch nicht bewiesen werden und nur die Vernunft ist es, die den Gedanken des Unendlichen hat. Indem daher die Vernunft im Gedanken des Unendlichen nicht ein Sein außer ihr,

sondern ihre Selbstbestimmung erfaßt, so ist sie nun absolutes Bewußtsein, bezieht sie sich im Unendlichen auf sich selbst und will sie sich realisiren, indem sie das Unendliche realisiren will; würde nun das Unendliche als realisirt gedacht, als wirklich für sich seiende Objectivität, so wäre es wieder Gegenstand des Bewußtseins, was es doch nicht sein kann nach der Kritik der Beweise für das Dasein Gottes. Und doch ist es die Selbstbestimmung des Selbstbewußtseins: es soll daher realisirt werden, im fortgehenden Prozeß der praktischen Vernunft ausgeführt werden und dieser Prozeß ist das perennirende Postulat, daß Gott sei. Das Unendliche, das nie objectiv sein kann, nur objectiv sein soll, das soll das Subject fortwährend objectiviren.

Begierig griffen die Theologen diese Resultate der Kritik der Vernunft auf und das moralische Subject wurde auf den Thron dieser Welt gehoben. Damit wurde aber der Rationalismus der Aufklärung mit dem nur werdenden Gott des Pantheismus bereichert. Denn soll das Unendliche nur sein und soll es im Subject realisirt werden, so ist es nur Resultat des unendlichen Prozesses. Da aber das Resultat ohne Ueberspannung des Bewußtseins nicht als erreichbar gedacht werden könne, so wird Gott nur und ist er das nie realisirbare Object des moralischen Handelns, das unerreichbare Urbild der Tugend.

Doch täuschte sich die Theologie der Aufklärung noch einmal über ihren Pantheismus. Trotz dem, daß der Stifter der kritischen Philosophie ausdrücklich sagte *), daß mit dem praktischen Postulat des Daseins Gottes kein Object in theoretischer Absicht gegeben sei, so machten die aufgeklärten Theologen Gott dennoch zu einem Object der theoretischen Voraussetzung. Ein Glück könnte es scheinen, daß sie noch einen Gott fürs Bewußtsein behielten. Aber es scheint nur so, denn ein Gott, der nur theo-

*) Kritik der prakt. Vernunft Thl. I, Bd. II, Hauptst. II. §. VII.

retisches Object ist, ist ein todter Gott und seine Annahme war nur die Strafe für die Kinder am Verstand, die die Tiefen des Bösen, den Abgrund nicht ermessen und verstehn konnten, in den sie gefallen waren. In dieser Unwissenheit über sein pantheistisches Element mit dem todten Gedanken eines todten Gottes behaftet, sonderte sich der Rationalismus von der weitern Entwicklung der kritischen Philosophie ab und blieb er in seiner Halbheit stehen.

Von diesem Standpunkt schrie er der Philosophie wimmernd, jammernd und drohend zu, sie sei Pantheismus, als sie gerade daran arbeitete, das pantheistische Element, von dem die neuere Bildung ausgegangen war und an dem auch der Rationalismus participirte, in der Persönlichkeit des absoluten Geistes ideell zu setzen. Und nun, nachdem dies gelungen ist, er aber jenes Element noch ganz naiv in sich trägt, nun fährt er fort, sein tradionell gewordenes Geschrei zu erheben und erklärt er sich und den Supranaturalismus „für die offenbarungs-gläubige, christlich-biblische Parthei *)."

Doch dieselbe Stimme, die in Einem Athem über die gegenwärtige Philosophie das Anathem ausspricht, und dagegen den Rationalismus als christlich-biblisch bezeichnet, die hat nun endlich mit richtiger Ahndung das dritte Stadium in voraus beschrieben, welches der Rationalismus jetzt nothwendig antreten muß und wo sein Pantheismus an den Tag kommen wird.

Nämlich, daß seine bisherige Vorstellung im Grunde nur zu einem „todten Gotte" führe, daß sie „philosophisch-unhaltbar" sei, das hat er jetzt eingesehen **). Ebenso ist er endlich darüber aufgeklärt, daß ein Gott, der nur Gegenstand des theoretischen Bewußtseins ist, für das Selbstbewußtsein keine Wirklichkeit habe. Wenn aber der

*) Allgemeine Kirchenzeitung 1836. Nr. 1—5. S. 36.

**) Ebend. S. 37.

todte Gott begraben wird, als was für einer steht er da auf? Als der lebendige, dessen „fortgehende Offenbarung im Physischen und Geistigen die ganze Welt ist *).“ „Wie in der physischen Welt das, was uns als das Naturgesetz erscheint, nichts ist als die immanente Wirksamkeit des ewig unveränderlichen Willens des Schöpfers, so auch in der geistigen.“ Kurz die Wirksamkeit Gottes als Offenbarung und Inspiration ist eine „immanente.“

Aber wozu dient denn nun noch die Polemik gegen die gegenwärtige Entwicklung der Philosophie, die doch mit dem Begriff der Immanenz vorangegangen war? Ist diese Polemik nicht völlig zweck- und grundlos? Keineswegs! denn der spekulativen Theologie ist es ja unmöglich, zu meinen, als immanent sei auch alles Wirken Gottes ein unmittelbares und „unvermitteltes,“ wie der neue Rationalismus der Immanenz behauptet. Sie ist es ja, die die Immanenz nicht denken kann ohne das Bewußtsein des Unterschieds, sie ist es, die sogar da erst die Immanenz in ihrer Erfüllung sieht, wo der Gegensatz des endlichen und unendlichen Geistes, der Sünde und Gnade in seiner tiefsten Form zum Bewußtsein gekommen ist. Nicht sie ist der Pantheismus sondern der Rationalismus, der im ersten Stadium seiner Existenz die Offenbarung als den subjectiven Proceß des Bewußtseins natürlich erklärte, der im zweiten Stadium als moralisches Bewußtsein das Unendliche als zu producirendes Object seines Handelns faßte. Jetzt nun gequält von unseligem Gefühl, dies Object, weil es nur unendliches Ziel ist, nicht erreichen zu können, jetzt verlegt er es nun wirklich ins Selbstbewußtsein und Selbstgefühl, jetzt ist ihm Gott in Menschengröße unmittelbar immanent, Gott ist ihm inwendig lebendig geworden. In seiner Transscendenz aber ist ihm Gott nur ein Gegenstand der Meinung.

Nicht nur der Meinung und Ueberzeugung nach, sondern im Glauben an die Offenbarung hielt der Supranaturalismus an einem lebendigen Gott noch fest, als die objective Welt für die aufgeklärte Einsicht alle ihre Macht und Bedeutung verlor. Es könnte daher parador erschei-

*) Ereub. 39.

nen, wenn ihm auch Antheil an der allgemeinen Schuld der neuern Zeit, am Pantheismus zugeschrieben wird. Allein der Beweis wird schon eingänglicher durch das gegenwärtige Zugeständniß des Supranaturalismus, daß er bei seiner Ausbildung mit dem Gegner einen gemeinsamen Boden gehabt habe und wird es noch mehr werden, wenn die bis jetzt noch so vernachlässigte, aber auch schwierige Geschichte der Aufklärung vollständig aufgehellt sein wird. Es wird sich dann immer anschaulicher darstellen, wie die übrig gebliebenen Repräsentanten der alten Orthodoxie nicht weniger als die Aufklärung gegen den tradirten Inhalt des Glaubens tödtliche Streiche führten, wie sie ein Stück des Glaubens nach dem andern bei Seite legten oder unter die Bank warfen, weil sie sich desselben vor der Aufklärung schämten, wie sie feilschten uud markteten und verlegen um die Erlaubniß baten, wenigstens dies oder jenes Stück noch behalten zu dürfen, wie sie der natürlichen Erklärung bei ärgerlichen Punkten sich in die Arme warfen, wie sie überall in der Offenbarung die sinnliche Sprache der Vorwelt abrechnen zu müssen glaubten, um einen verständigen Nettobetrag übrig zu behalten, wie z. B. selbst ein Heß (vom Reiche Gottes I, S. 51.) den Bericht vom Sündenfall zu einem schlüpfrigen Idyll herabsetzte und die Wirkung des Genusses von der verbotenen Frucht als „einen angenehmen Kitzel begriff." (!)

Man soll zwar die Sünden der Väter nicht im Munde führen, aber es ist nur verboten, auf sie zu reflektiren, wenn man die eigne Schuld mit ihnen zu entschuldigen sucht und geboten ist es im Gegentheil, der Schuld der Vergangenheit eingedenk zu sein, — um sie in der Aufhebung der eignen Schuld gründlich wieder gut zu machen. Das aber that der Supranaturalismus nicht. An Selbsterkenntniß und an Beherzigung seiner eignen Vergehungen gegen die Sache des Glaubens hat es ihm von Anfang an gefehlt. Daher kam es auch, daß er nach der ersten Periode, die in der naiven Unbefangenheit von J. J. Heß am treuesten repräsentirt ist, in die nothwendigen Folgen seines Anfangs unaufhaltsam sich verirren mußte. Angefangen hatte er damit, die Offenbarung psychologisch mit dem verständigen Selbstbewußtsein zu vermitteln; je mehr er dies fortsetzte und Religion und Offenbarung mit praktischen Zwecken und Interessen des subjectiven Geistes in

todte Gott begraben wird, als was für einer steht er da auf? Als der lebendige, dessen „fortgehende Offenbarung im Physischen und Geistigen die ganze Welt ist *).“ „Wie in der physischen Welt das, was uns als das Naturgesetz erscheint, nichts ist als die immanente Wirksamkeit des ewig unveränderlichen Willens des Schöpfers, so auch in der geistigen.“ Kurz die Wirksamkeit Gottes als Offenbarung und Inspiration ist eine „immanente.“

Aber wozu dient denn nun noch die Polemik gegen die gegenwärtige Entwicklung der Philosophie, die doch mit dem Begriff der Immanenz vorangegangen war? Ist diese Polemik nicht völlig zweck- und grundlos? Keineswegs! denn der spekulativen Theologie ist es ja unmöglich, zu meinen, als immanent sei auch alles Wirken Gottes ein unmittelbares und „unvermitteltes,“ wie der neue Rationalismus der Immanenz behauptet. Sie ist es ja, die die Immanenz nicht denken kann ohne das Bewußtsein des Unterschieds, sie ist es, die sogar da erst die Immanenz in ihrer Erfüllung sieht, wo der Gegensatz des endlichen und unendlichen Geistes, der Sünde und Gnade in seiner tiefsten Form zum Bewußtsein gekommen ist. Nicht sie ist der Pantheismus sondern der Rationalismus, der im ersten Stadium seiner Existenz die Offenbarung als den subjectiven Proceß des Bewußtseins natürlich erklärte, der im zweiten Stadium als moralisches Bewußtsein das Unendliche als zu producirendes Object seines Handelns faßte. Jetzt nun gequält von unseligem Gefühl, dies Object, weil es nur unendliches Ziel ist, nicht erreichen zu können, jetzt verlegt er es nun wirklich ins Selbstbewußtsein und Selbstgefühl, jetzt ist ihm Gott in Menschengröße unmittelbar immanent, Gott ist ihm inwendig lebendig geworden. In seiner Transscendenz aber ist ihm Gott nur ein Gegenstand der Meinung.

Nicht nur der Meinung und Ueberzeugung nach, sondern im Glauben an die Offenbarung hielt der Supranaturalismus an einem lebendigen Gott noch fest, als die objective Welt für die aufgeklärte Einsicht alle ihre Macht und Bedeutung verlor. Es könnte daher parador erschei-

*) Ebend. 39.

nen, wenn ihm auch Antheil an der allgemeinen Schuld der neuern Zeit, am Pantheismus zugeschrieben wird. Allein der Beweis wird schon eingänglicher durch das gegenwärtige Zugeständniß des Supranaturalismus, daß er bei seiner Ausbildung mit dem Gegner einen gemeinsamen Boden gehabt habe und wird es noch mehr werden, wenn die bis jetzt noch so vernachlässigte, aber auch schwierige Geschichte der Aufklärung vollständig aufgehellt sein wird. Es wird sich dann immer anschaulicher darstellen, wie die übrig gebliebenen Repräsentanten der alten Orthodoxie nicht weniger als die Aufklärung gegen den tradirten Inhalt des Glaubens tödtliche Streiche führten, wie sie ein Stück des Glaubens nach dem andern bei Seite legten oder unter die Bank warfen, weil sie sich desselben vor der Aufklärung schämten, wie sie feilschten uud markteten und verlegen um die Erlaubniß baten, wenigstens dies oder jenes Stück noch behalten zu dürfen, wie sie der natürlichen Erklärung bei ärgerlichen Punkten sich in die Arme warfen, wie sie überall in der Offenbarung die sinnliche Sprache der Vorwelt abrechuen zu müssen glaubten, um einen verständigen Nettobetrag übrig zu behalten, wie z. B. selbst ein Heß (vom Reiche Gottes I, S. 51.) den Bericht vom Sündenfall zu einem schlüpfrigen Idyll herabsetzte und die Wirkung des Genusses von der verbotenen Frucht als „einen angenehmen Kitzel begriff.“ (!)

Man soll zwar die Sünden der Väter nicht im Munde führen, aber es ist nur verboten, auf sie zu reflektiren, wenn man die eigne Schuld mit ihnen zu entschuldigen sucht und geboten ist es im Gegentheil, der Schuld der Vergangenheit eingedenk zu sein, — um sie in der Aufhebung der eignen Schuld gründlich wieder gut zu machen. Das aber that der Supranaturalismus nicht. An Selbsterkenntniß und an Beherzigung seiner eignen Vergehungen gegen die Sache des Glaubens hat es ihm von Anfang an gefehlt. Daher kam es auch, daß er nach der ersten Periode, die in der naiven Unbefangenheit von J. J. Heß am treuesten repräsentirt ist, in die nothwendigen Folgen seines Anfangs unaufhaltsam sich verirren mußte. Angefangen hatte er damit, die Offenbarung psychologisch mit dem verständigen Selbstbewußtsein zu vermitteln; je mehr er dies fortsetzte und Religion und Offenbarung mit praktischen Zwecken und Interessen des subjectiven Geistes in

Verhältniß setzte, um so mehr entschwand ihm Gott, in dem die alte Orthodoxie den einzigen Erkenntnißgrund zu besitzen glaubte. So culminirte er in seinem zweiten Stadium in dem Resultate der kritischen Philosophie, daß Gott nicht erkennbar sei. Flatts von Süskind fortgesetztes Magazin ist das authentische Dokument, wie der Supranaturalismus übereinstimmend mit dem kritischen Gegner in jener Behauptung seinen Glauben an Offenbarung nur durch Reflexionen zu stützen suchte, die den Grund der Sache selbst untergraben mußten. Nahm die kritische Philosophie Anstoß an der sinnlichen Erscheinungsform der Offenbarung, so erklärte man sie für ein brauchbares und nützliches Mittel zur Unterweisung des rohen Bewußtseins. Wollte Kant der mosaischen Gesetzgebung keine religiöse Bedeutung zugestehen, so erklärte man auch sie für ein bloßes Mittel, dessen eigentlichen Zweck Moses wohl gewußt, aber in seinem Kopf behalten habe, um das sinnliche Bewußtsein des jüdischen Volks nicht von vorn herein vor den Kopf zu stoßen. Bestritt Kant die Annahme von Wundern mit der Forderung, daß man bei Erklärung von Naturerscheinungen nicht zu einer transcendenten Ursache fortgehen dürfe, wenn man auch die immanente nicht sogleich erkenne, so freute man sich der Schwäche der Vernunft, die diese immanente Ursache nicht immer auffinden könne und auf diesen schwachen Grund baute man die Erlaubniß, auch einmal ausnahmsweise zu einer transcendenten fortgehen zu dürfen.

Man hat Anstoß daran genommen, wenn die Spekulation behauptet, sie habe der Dogmatik den ewigen Inhalt der Religion wiedergegeben, nachdem ihn der Reflexions-Standpunkt vernichtet habe. Das heißt nicht, der Glaube habe nicht in sich selbst die Kraft zu seiner Wiederherstellung gehabt, sondern er hat gerade diese seine unsterbliche Kraft innerhalb der Spekulation bewiesen. Aber das heißt es, die Spekulation habe den Inhalt nicht vom einfachen, unbefangenen Glauben erhalten, denn in dieser Form war er der Welt entschwunden, sondern wie er zerschlagen, zerstückelt und zerfetzt war sowohl von der kritischen Negation als von der entsetzlichen Alteration, die er im Supranaturalismus hatte erleiden müssen. Denn das ist doch das äußerste Vergehen gegen den Glaubensinhalt, wenn man ihn für ein bloßes ostensibles Mittel

Abhandlungen.

S. 47 Z. 11 von oben, st. können l. könne.
= 47 = 16 = unten, = erreichten l. erreichbar.
= 47 = 16 = = = nicht mehr in l. nicht in.
= 47 = 11 = = = stehn l. stehe.
= 49 = 18 = = = In den Historien l. In der Historie.
= 50 = 2 = oben, = Kirchen=Historien l. Kirchenhistorie.
= 50 = 12 = = = selbst apostolisch l. selbst, apostolisch.
= 52 = 13 = unten, = beschwerlich l. beharrlich.
= 53 = 1 = = = so scheint es l. scheint es.
= 54 = 2 = = = Gnade der Freiheit l. Grade der Freiheit.
= 56 = 7 = oben, = Irrthums l. Rechtthuns.
= 58 = 1 = = = der einen mit der l. der einen mit den.
= 59 = 10 = = = warm l. waren.
= 59 = 13 = = = Besserung l. Feststellung.
= 60 = 9 = unten, = der da kommen soll l. die da kommen soll.
= 60 = 9 u. 10 von unten, st. einen andern erwarten l. einer andern warten.
= 60 = 7 von unten, st. erwarten l. antworten.
= 60 = 5 = = = hat dazu l. dazu hat.

S. 257 Z. 9 von oben, st. herumkehrenden l. herumfahrenden.
= 272 = 30 = = = in Menschengröße l. im Menschengeiste.
= 276 = 24 = = = Verirrung l. Verwirrung.

Zeitschrift

für

spekulative Theologie

in Gemeinschaft

mit

einem Verein von Gelehrten

herausgegeben

von

Lic. Bruno Bauer,

Privat-Docenten an der Universität zu Berlin.

Ersten Bandes zweites Heft

Berlin,

bei Ferdinand Dümmler.

1836.

S. 47 Z. 11 von oben, st. können l. könne.

= 47 = 16 = unten, = erreichten l. erreichbar.

= 47 = 16 = = = nicht mehr in l. nicht in.

= 47 = 11 = = = stehn l. stehe.

= 49 = 18 = = = In den Historien l. In der Historie.

= 50 = 2 = oben, = Kirchen-Historien l. Kirchenhistorie.

= 50 = 12 = = = selbst apostolisch l. selbst, apostolisch.

= 52 = 13 = unten, = beschwerlich l. beharrlich.

= 53 = 1 = = = so scheint es l. scheint es.

= 54 = 2 = = = Gnade der Freiheit l. Grade der Freiheit.

= 56 = 7 = oben, = Irrthums l. Rechtthuns.

= 58 = 1 = = = der einen mit der l. der einen mit den.

= 59 = 10 = = = warm l. waren.

= 59 = 13 = = = Besserung l. Feststellung.

= 60 = 9 = unten, = der da kommen soll l. die da kommen soll.

= 60 = 9 u. 10 von unten, st. einen andern erwarten l. einer andern warten.

= 60 = 7 von unten, st. erwarten l. antworten.

= 60 = 5 = = = hat dazu l. dazu hat.

S. 257 Z. 9 von oben, st. herumkehrenden l. herumfahrenden.

= 272 = 30 = = = in Menschengröße l. im Menschengeiste.

= 276 = 24 = = = Verirrung l. Verwirrung.

Abhandlungen.

Mitarbeiter.

Baur in Tübingen.
F. Benary.
Conradi in Dexheim.
Daub in Heidelberg.
Dittenberger in Heidelberg.
Erdmann in Halle.
Ewald in Göttingen.
Gabler.
Gans.
Göschel.
Hasse in Greifswald.

v. Henning.
Hinrichs in Halle.
Hotho.
Lehnerdt in Königsberg in Pr.
Marheineke.
Matthies in Greifswald.
Michelet.
Rosenkranz in Königsberg in Preußen.
Stuhr.
Vatke.

Abhandlungen.

I.

Allgemeiner Ueberblick

über

die Geschichte der Behandlung und Deutung der Mythen im Alterthume.

Von

P. F. Stuhr.

Was die Seele des älteren Griechen in innerer Empfindung und in Anregung durch sinnliche Eindrücke der Außenwelt bewegte, das hatten dädalische Künstler und homerische Dichter, denen Hesiodus sich anschloß, zur Gegenständlichkeit vor dem Bewußtsein erhoben, indem sie die Anschauung von der olympischen Götterwelt nebst der derselben zur Seite stehenden Heroen=Welt geschaffen hatten. Diese Anschauung mit dem ganzen Reichthume der in derselben enthaltenen einzelnen Vorstellungen war ein durchaus geistiges Erzeugniß, und hatte keinen anderen Bestand, als in dem Glauben dessen, der in derselben sein eigenes geistiges Leben, wie in einem Gegenbilde abgespiegelt, wiedererkannte. Frühe indeß schon ward auch diese Anschauung von der beweglichen Entwicklung des geistigen Lebens der Griechen berührt. Milder, als der in der Iliade sich ausspricht, zeigt sich der Geist, der in der Odyssea herrscht, und reicher schon entfalten sich die An=

schauungen über die Götterwelt in dem Gedichte des Hesiodus, welches von der Erzeugung und Geburt der Götter erzählt. In den homeridischen Hymnen wird das Wesen der einzelnen Götter ausführlicher behandelt, und es werden denselben die verschiedenen Bereiche der einem Jeden von ihnen eigenthümlichen Macht mit schärferer Bestimmtheit angewiesen. Indem nun in eben dem Maaße, wie das religiöse Bewußtsein der Hellenen sich reicher entfaltete, durch Hülfe der Dichter und bildenden Künstler, die, um in der Weise des Sokrates zu reden, die Wehmütter der Götter in der Brust jedes Einzelnen waren, der den Göttern geleistete festliche Dienst reicher sich ausbilden mußte, breitete sich im Laufe der Zeiten nach und nach der in homeridischer Dichtung und in dädalischer Kunstbildnerei wurzelnde Dienst der olympischen Götter aus über Hellas, und verdrängte den mehr in der Unmittelbarkeit der Empfindung und sinnlicher Anschauung wurzelnden pelasgischen Geister- und Natur-Dienst.

Doch später ward dagegen den zur Herrschaft gelangten, olympischen Göttern wiederum ihr Sturz vorbereitet. Bei der beweglichen Fortbildung im geistigen Leben der Hellenen, die aus ihrer engeren Heimath heraus weiter sich ausbreiteten über die Erde und mit fremden Völkern in nähere Berührungen traten, somit auch neue Eindrücke der Natur und des Lebens, wie fremde Vorstellungen empfingen, und außerdem im Kampfe mit Menschen und Elementen ihrer geistigen Kraft und ihrer Freiheit immer klarer sich bewußt wurden, konnten später dem Bewußtsein die Bilder nicht mehr genügen, in welchen der Geist in älterer, einfacherer Zeit sein eigenes Leben in gegenständlicher Anschaulichkeit sich vor sich selbst vergegenwärtigt hatte. Die an dädalische Kunstwerke sich anschließenden dichterischen Anschauungen, die in homeridischer Vorstellungsweise geschaffen waren, entsprachen bei aller Innigkeit, die ihnen eignete, und bei allem ihren geistigen Ge-

halt, weder dem reicher anschwellenden, noch dem freier sich entwickelnden Leben des Geistes der Hellenen.

Seit dem Zeitalter des Solon traten besonders bemerkbar, später immer mächtiger werdend, in der griechischen Geschichte zwei Hauptrichtungen hervor, die im Gegensatze standen zu dem Glauben der alten Zeit. Der Geist der Hellenen war nunmehr erstarkt, und in dem Gefühle seiner Kraft nach Freiheit ringend, vermochte er, in sich Philosophie zu entwickeln. Das Dichten mußte dem Triebe zu einem verständig sich selbst bewußten, in sich zusammenhängenden und übereinstimmenden Denken Platz machen, und es stellte sich die philosophische Vorstellungsweise der mythischen Vorstellungsweise gegenüber. Was in dichterischer Begeisterung mythisch geschaffen war, das war geworden im Geiste, ohne daß derselbe bei dieser Schöpfung seiner eigenen Freiheit sich wäre bewußt gewesen. Nur als ein reines Geschenk höherer Mächte, der Musen, betrachteten die alten Sänger das, was sie in ihren Liedern darboten. Der Philosoph aber will ein freies, in allen seinen Theilen auf bewußte Weise zusammengehaltenes und überall klar durchsichtiges Wissen. Auch will er das Geistige in der dem Wesen desselben angemessenen Form als Gedanke erfassen, und verschmäht es, was in seiner Seele lebt, in Vorstellungsweisen, die sinnlichen Eindrücken entnommen sind und der Form nach auf ein Anderes hinweisen, als worin wesentlich der Inhalt beruht, vor seinem Bewußtsein sich zu vergegenwärtigen. So bildet sich die philosophische Betrachtung im Gegensatze zur poetischen Anschauung aus.

Was indeß noch ganz vorzugsweise dazu beitrug, daß unter den Griechen die Philosophie in einem schroffen und feindseligen Verhältnisse gegen die mythische Poesie sich ausbildete, dies besteht weniger in dem Gegensatze, der in der Vorstellungsweise herrschte, als vielmehr darin, daß die Philosophie in ihrem Entwicklungsgange unter den Grie-

chen in anderen Richtungen sich bewegte, als die mythische Poesie. Es entwickelte sich unter den Hellenen die Philosophie aus einer völligen Umwandlung des inneren Seelenzustandes. Unter ganz anderen geistigen Bedürfnissen, Empfindungen und Anschauungen, als unter welchen die Götter- und Heroensage geschaffen worden war, entwickelte sich schon in seinen ersten Anfängen der philosophische Trieb im hellenischen Geist. Wenn in Indien die Philosophie, ihren Gegenständen nach, stets im engen Einklange mit der Poesie sich zu halten suchte, und nur insofern sich von ihr unterschied, inwiefern sie die sinnbildlichen Ausdrucksformen des Dichters auf allgemeinere Gedankenformen zurückzuführen bemüht war, so fand dagegen im Verhältnisse der griechischen Philosophie zur Poesie ein Gegensatz in Absicht auf den Gegenstand statt. Die betrachtenden Blicke Homer's und Hesiod's hatten sich in früher Zeit nicht auf das Ansich des Naturlebens hingewandt; nicht die Frage nach dem Urgrunde des Seins und Werdens war den epischen Dichtern in den Sinn gekommen. Sie waren vielmehr nur von dem Standpunkte, den das Menschenleben darbietet, in ihrer Betrachtung ausgegangen, hatten in den Gestalten der Heroenwelt ihre Ethik geschaffen, und in den Gestalten der olympischen Götterwelt die über die Geschlechter sterblicher Menschen waltenden höheren Mächte besungen. Die epische Dichtung der Griechen hält sich strenge auf dem Standpunkte der Geschichte und geschichtlicher Verhältnisse. Inwiefern von ihr den olympischen Göttern auch Macht in den Kreisen des Naturlebens zugeschrieben wird, und inwiefern diese Götter als Naturmächte erscheinen, ist dies immer nur der Fall in der allernächsten und unmittelbarsten Beziehung zur Vorstellung von den Einwirkungen der göttlichen Mächte auf das Leben der Menschen. So ist auch das Wesen des Poseidon oder des Hephästos in der homerischen Ansicht durchaus nicht auf die Vorstellung von elementarischem

Wasser oder elementarischem Feuer zu beziehen; Poseidon vielmehr ist der Gott, der in dem Verhältnisse des Menschen zum Meere waltet, der die Schiffe zerschellt und durch Sturmfluthen die Länder bedroht; Hephästos dagegen ist der Gott der durch das Feuer vermittelten kunstfertigen Werkmeisterei.

Die Frage darüber, wie in vorhomerischer Zeit die Naturmächte in dem Bewußtsein der Pelasger aufgefaßt worden wären, ist hier nicht zu erwägen; hier ist nur besonders hervorzuheben, wie in der epischen Dichtung der *sittliche* Geist, der auf dem Standpunkte des Menschenlebens und der Geschichte sich hält, durchaus vorherrschend ist. Auch Hesiod verläßt diesen Standpunkt noch nicht; nicht nur wird von ihm das Götterleben in unmittelbarer Beziehung zum Menschenleben betrachtet, sondern die Gestalten seiner Dichtung sind auch Bilder, die aus inneren Erfahrungen des Seelenlebens hervorgeblüht sind, nicht jedoch unmittelbar hervorgegangen aus einer äußern Betrachtung des Lebens der Natur. Die Theogonie ist weder eine in objektiver Betrachtungsweise geschaffene Kosmogonie, noch kann in Bezug auf sie von Physik die Rede sein.

Aus dem Drange der in den Erfahrungen des Seelenlebens im Kampfe mit der Außenwelt erzeugten Empfindungen und Anschauungen hatte sich die geistige Welt der *epischen* Dichtung in dem Bewußtsein der alten Zeit erzeugt. Es trat aber eine neue Zeit ein, in welcher der Zustand der Gesinnung und des Seelenlebens eine gänzliche Umwandlung erlitt. Die heroische Gesinnung war nach und nach erstorben, und es fand die Seele an dem Waffengeklirre der geschichtlichen Kämpfe der Heroenwelt keine Freude mehr. Es wandte sich von den blutigen Kämpfen, die das Leben des Menschengeschlechts zerfleischen, der Blick mehr ab und hin auf die Natur, auf die im Weltall waltende Harmonie. Darnach handelte es sich

nicht mehr: darum, die inneren Seelenzustände, die geistigen Kämpfe des Menschen, was er frevele, und was er dulden und leiden müsse, oder was er unter dem Schutze der göttlichen Mächte auszuführen im Stande sei, zu besingen; vielmehr bot sich ein ganz anderer Gegenstand der Betrachtung dar. Der Reichthum der Natur, die im Weltall herrschende Ordnung, dies war es, was nunmehr den betrachtenden Blick auf sich zog; die Frage, wie Alles geworden sei, im Einen bestehe, aber im Vielen vergehe, beschäftigte den Geist. Damit erwachte zugleich der Sinn für die friedlichen Künste des Lebens, und die Sehnsucht nach einem heitern, ungetrübten, friedvollen Dasein ließ ganz andere Gesinnungen und Bestrebungen, als welche dem heroischen Kämpferleben der alten Zeit entsprechen konnten, Macht gewinnen. Das sittliche Urbild des Lebens der alten Zeit blieb zwar grundsätzlich noch als das, worin der innere Halt für das Gemeindeleben der Menschen unter einander beruhe, von den Spartanern festgehalten, deren Geist vorzugsweise an den Gesängen der Ilias sich erfreute; aber ein anderes Urbild des Lebens, und zwar dessen der neuen Zeit, fand in dem Geiste und in der Gesinnung der Athener Anklang, und in ihrer Geschichte entwickelten sich im Fortlaufe der Zeiten die neuen Bildungen und Gestaltungen im Gegensatze zu den Richtungen der alten Zeit.

An diesen, tief im Gesammtleben der Hellenen gegründeten Gegensatz ist auch der Gegensatz, in welchen sich die griechische Philosophie schon gleich in ihren ersten Anfängen der epischen Dichtung feindselig gegenüberstellte, zu knüpfen. Die im Volksglauben aufbewahrten Vorstellungsweisen von den Göttern, die in menschlicher Gestalt ein Leben führten, welches dem der Menschen gliche, griff **Xenophanes** an; seine Schüler scheinen sehr willkührlich **allegorisirend** die Göttergeschichten behandelt zu ha-

ben [1]). Heraklit sprach dem Hesiod die Vernunft ab, und nannte den Homer einen Sterndeuter, welcher mancher thörichten Meinung wegen wohl verdiente, aus den Schulen gejagt und geschlagen zu werden [2]). Die Lehre des Anaxagoras stand mit dem mythischen Volksglauben dergestalt in Widerspruch, daß er als ein Frevler gegen die Götter geachtet, und als Gottesleugner durch einen Volksbeschluß aus Attika verbannt ward [3]). Gleichwohl legte er den Mythen des Homer einen moralischen Sinn unter, und deutete die Namen der Götter allegorisch [4]).

Nur in ihrem Sinne auch nahmen die Pythagoräer die Götterlehre an, obgleich Pythagoras die Verehrung der Götter empfohlen, die Mantik gerechtfertigt hatte, und er lieber mit dem Geltenden sich hatte befreunden, als entzweien wollen [5]). Sie deuteten die Götter auf die Zahlen [6]). Ihnen diente indeß immer noch ihre Art philosophischer Behandlung der Mythen als eine Vermittlung religiöser Vorstellungen mit philosophischen Begriffen. Bei noch unausgebildetem Denken bedienten sie sich mythischer Ausdrucksweisen, um ihre eigenen Gedanken auszusprechen. Auf eine ähnliche Weise verfuhr Empedokles, der, ungeachtet ihm die nach menschlichem Ebenbilde geschaffenen Anschauungen des Volks von den göttlichen Mächten so wenig, wie anderen Philosophen genügten, die Namen der Götter, im physischen Sinne die alte Mythologie deutend,

---

1) H. Ritter, Geschichte der Philosophie. Thl. I. S. 547. 548. Tzschirner, Fall des Heidenthums. Thl. I. S. 87.

2) Des Herakleitos von Ephesus Bruchstücke, gesammelt von Schleiermacher. 13.

3) Rixner, Handbuch der Geschichte der Philosophie. Bd. I. S. 75.

4) Ritter a. a. O. S. 548. Lobeck. Aglaophamus. p. 175.

5) Tzschirner, Fall des Heidenthums. Thl. 1. S. 86.

6) Plutarch. de Is. et Os. 10. 30. 76. Porphyr. de Abstinent. L. 2. c. 38.

auf die Elemente und die in denselben waltenden bildenden Mächte übertrug [1]).

In dem Maaße indeß, wie eine freiere Denkart sich ausbreitete, erstarb auch das religiöse Gefühl immer mehr und mehr; man fing an, die Volksgötter zu verleugnen, oder zu zweifeln, ob es überhaupt Götter gebe, und endlich auch, sie ganz und gar zu leugnen [2]). Von der andern Seite dagegen ward es auch Aufgabe des Scharfsinnes, Götternamen und Mythen in Uebereinstimmung mit den besonderen Ansichten eines bestimmten philosophischen Systems zu bringen [3]).

Auf Deutung der Mythen im Einzelnen ließ sich Platon nicht ein. Dergleichen hielt sein Wortführer Sokrates für gar kunstreich und mühsam, zumal da man damit kaum fertig werden könnte, die Kentauren und die Chimära, die Gorgonen und die geflügelten Pferde auf etwas Wahrscheinliches zurückzubringen. Gerne aber bediente er sich zur Darstellung seiner Lehren mythischer Ausdrucksweisen, und obgleich theils dieselben mit dem Volksglauben keineswegs in Uebereinstimmung standen, theils aber auch überhaupt Platon im Allgemeinen den Dichtern nicht eben sehr geneigt gesinnt war, so schloß er sich doch bei seinem Gebrauche mythischer Ausdrucksweisen an die volksthümlichen Vorstellungen an, die er bei der dichterischen Kraft seines Geistes sinnvoll aufzufassen und geistig zu beleben wußte [4]). Im Uebrigen hatte sich in ihm eine der Gesinnung der Heroenzeit entsprechende sittliche Gesinnung in philosophischer Denkweise wieder hervorgerungen,

---

1) H. Ritter a. a. O. Thl. I. S. 514. 517. 518. 520. Vergl. Lommatsch die Weisheit des Empedokles. S. 9. 272. 295. 301.

2) Ritter a. a. O. S. 548.

3) Ottfried Müller, Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie. S. 100.

4) Platon. Phaedr. Vergl. Tim. ed. Lindau. Lips. 1828. p. 52.

und das sittliche Urbild, welches dem Geiste der Mythen-Dichter der Vorzeit vorgeleuchtet hatte, schwebte auch seinem Geiste vor; deshalb pries er in seiner aristokratischen Gesinnung stets die Sitten der Spartaner, weil diese mehr als die in anderen Staaten geltenden Gesetze an das Leben der Heroenzeit erinnerten.

Aristoteles wollte von mythischen Vorstellungen, weil dieselben blos auf Meinung und Glauben beruhten, und des Beweises ihrer Wahrheit entbehrten, Nichts wissen. Im Uebrigen hielt er dafür, daß in den Mythen die Lehre von der Göttlichkeit der Gestirne und der ganzen Natur überliefert worden wäre. Dieser Ansicht nach mag er versucht haben, zu beweisen, daß Minerva der Mond sei [1]). In der Mythologie, meinte er, wären manche wahre Meinungen als Trümmer einer früher einmal gefundenen und dann wieder verloren gegangenen Weisheit erhalten. Alles Andere aber, was das mythische Gewand betrifft, sowie die Vorstellung der Götter nach menschlichem Ebenbilde, oder nach dem Ebenbilde anderer lebender Wesen, will er zur Seite geschoben wissen als ein Solches, welches nur mythisch hinzugefügt wäre zur Ueberredung der Menge oder der Gesetze und anderer Zwecke wegen [2]).

Im Aristoteles und zu seiner Zeit hatte sich in ihrer Vollendung die griechische Philosophie schon so sehr ausgebildet, daß sie sich von der mythischen Vorstellungsweise völlig losgerissen hatte. Doch neben der philosophischen Richtung war im hellenischen Geiste auch eine andere, dem Glauben der alten Zeit gegenübertretende Richtung erwacht, die in manchen Punkten mit der Philosophie zwar sich begegnend, dennoch jedoch wesentlich in anderen Krei-

1) Arnob. adv. gentes. Lib. 3. cap. 31. Macrob. Saturn. L. 1. c. 17.

2) Arist. metaph. L. 3. c. 4. L. 12. c. 8.

sen des geistigen Daseins sich bewegte, als diese. Die Richtung, von der hier die Rede ist, ist als die orphische zu bezeichnen, die auf den Sänger der Urzeit, Orpheus, und auf jene Zeit, in welcher sich das religiöse Bewußtsein nur noch bewegt hatte in der Unmittelbarkeit der Empfindung und sinnlicher Anschauung, hinweisend, seit den Zeiten des Epimenides und des Onomakritos erwachte. Es wurde in dieser Richtung im Gegensatze gegen die Erstarrung des Glaubens im Bilderdienste das religiöse Gefühl mächtiger wieder hingezogen zur Frische und Lebendigkeit der Natur, und in der religiösen Vorstellung das Wesen der in Bildern verehrten göttlichen Mächte bezogen auf den lebendigen Geist und auf die in der Natur waltenden Mächte. In dem Erwachen des philosophischen Ringens des hellenischen Geistes ward die geistige Welt der olympischen Götter, die in der Dichtung und in der bildenden Kunst ihren Halt, in der inneren Anschauung ihren Bestand hatte, aufgelöst, und es wandte sich die Betrachtung an die Unmittelbarkeit des Daseins. In der Umgestaltung des religiösen Bewußtseins in der als orphisch bezeichneten Weise wendete sich gleichfalls der Glaube, das religiöse Gefühl, von den im Bilde verehrten Gegenständen ab und den unmittelbar im Leben waltenden Mächten zu. Einer solchen Richtung entsprachen die Glaubensformen der Aegypter und der Völker Asiens, und um so eher konnten, bei dem neugierig überall umherschauenden Blicke der Hellenen, deren Geist so gern Alles, was auch aus der Ferne an ihn herantrat, sich zu eigen machte, orientalische Anschauungsweisen in Griechenland Eingang finden. Nicht einzelne Männer waren es, die etwa um eigensüchtiger Zwecke willen, wie behauptet worden ist, den Anstoß zur Verfälschung der griechischen Volksreligion gegeben hätten. Es war vielmehr eine allgemeine Richtung, eine allgemeine Bewegung, die mit dem lebendigeren Regen des hellenischen Geistes im Politischen und Wissen-

schaftlichen, zugleich auch im Religiösen sich entfaltete. Schon in frühen Zeiten fanden von Griechenland und namentlich von Elis und Theben aus Verbindungen statt mit dem ammonischen Heiligthum [1]). In orientalischer Gesinnung wendete sich Anaximander dem Sternenhimmel in religiöser Verehrung zu, und achtete die himmlischen Gestirne als Götter [2]). Pindar's Dichterflug war nicht ohne Anhauch orphischer Begeisterung. Von dem Kampfe der neu erwachten Richtungen im religiösen Bewußtsein der Hellenen giebt Aeschylos Zeugniß, indem er wiederholt hindeutet auf den Zwiespalt, der in der Entzweiung der alten und neuen Götter walte. Die alten Götter sind bei ihm die Götter der Urzeit, die Mächte, die nicht vom Olymp aus herrschen, sondern unmittelbar im Leben selbst über dasselbe walten. Er sang von der Befreiung des Sohnes der Erde, und von dem Sturze der Herrschaft des olympischen Zeus.

Das All und der Aether wurden Gegenstände religiöser Verehrung, und in den leuchtenden Gestirnen schaute man gleichsam Abbilder der göttlichen Mächte an [3]). Vorzugsweise aber gelangte der lichte Beherrscher des Himmels, der Gott Helios zu einer höheren göttlichen Würdigkeit, als welche ihm bisher geworden war. Der Sonne, die gleichsam als das sichtbare Abbild des göttlichen Geistes geachtet ward, wendete sich die religiöse Verehrung zum Theil zu. Man übertrug die verschiedenen Eigenschaften der einzelnen vornehmeren Götter in der Vorstellung auf einander, und so flossen dieselben in das Wesen einer einigen Gottheit zusammen, deren Wohnung oder Abbild man in der Sonne anzuschauen glaubte. Dieser so verehrte Sonnengott ward nach verschiedener Wendung

---

1) Pausan. L. 5 c. 15. L. 9. c. 16. Herodot. L. 2. c. 160.

2) Plutarch. de placit. philosoph. L. 1. c. 7.

3) Vergl. Cicer. de nat. deor. L. 1. c. 12.

der Vorstellung bald Zeus, bald Bakchus, bald Herkules, bald Apollo genannt [1]).

Wie auch Herodot, seiner religiösen Gesinnung nach, sich hingezogen fühlte zu orphischen Richtungen, dies spricht sich klar aus in seiner Deutung des Wesens der griechischen Götter auf das der aegyptischen. Eben jenen Richtungen, die besonders seit dem Zeitalter des Pisistratus [2]), im Gegensatze gegen die Glaubensformen, wie sie durch Homer und Hesiod ausgebildet worden waren, mehr und mehr Raum sich geschaffen hatten, ist gleichfalls entsprechend, was Euripides von dem Sternenzelte sagt, welches Jon aufgerichtet habe, als er die Delphier zum Mahle einladen ließ [3]). Diese Dichtung des Euripides stimmt sehr mit manchen philosophischen Ansichten, die zu seiner Zeit herrschend waren, überein. Der Schüler des Pythagoras, Alkmäon von Kroton, hatte der Sonne, dem Monde und den Gestirnen göttliche Wesenheit beigelegt; ein Gleiches geschah später von Herakleides Ponticus und von Theophrast. Xenokrates stellte die Lehre von acht Göttern auf, deren fünfe er in den kleineren Wandelsternen, Einen in der Gesammtheit der Fixsterne und zwei in Sonne und Mond verehrte [4]).

Um dieselbe Zeit, um welche die bildende Kunst unter den Griechen zur höchsten Stufe der Ausbildung gediehen war, hatte sich immer mehr und mehr die an der Kunstanschauung entwickelte Form des religiösen Bewußtseins aufgelöst, und es war, in dem Geiste derer wenigstens, die die Gebildeten ihrer Zeit genannt werden dürfen, immer mehr die Neigung entstanden, die im Weltall lebendig

1) Voß, mythologische Briefe. 2. Ausgabe. Bd. 3. S. 35. Lobeck. Aglaopham. p. 79.

2) Wolf. prolegomen. p. 155. 161. 162.

3) Euripid. Jon.

4) Cicero de nat. deor. L. 1. c. 11. 13.

sich bewegenden Kräfte als die göttlichen Mächte zu verehren. Es verwirrten sich die Anschauungen der griechischen Kunstreligion, indem fremdartige Anschauungen, die entweder orientalischen Naturreligionen entnommen, oder dem Geiste derselben verwandt waren, auf sie übertragen oder mit ihnen vermischt wurden. Die durch die Dichtung geschaffene, durch die Werke der bildenden Kunst der Anschauung vergegenwärtigte olympische Götterwelt neigte schon stark ihrem Falle sich zu, da bei der Auflösung des Bewußtseins der Hellenen einestheils in deren Brust die titanischen Mächte der Urzeit in ihrer Gestaltlosigkeit wiederum Macht gewonnen hatten, anderentheils in der Philosophie um harmonische Gestaltung im Begriffe vergeblich gerungen ward.

An die physische Deutungsweise der Mythen hielten sich die Stoiker, indem sie dieselbe weiter auszubilden bemüht waren. Sie gaben sich dabei, nach dem Beispiele des Stifters ihrer Schule, des Zeno, der es schon versucht hatte, die Gesänge des Hesiod in dem Geiste seiner Lehre zu deuten, viele Mühe die Namen der Götter zu erklären [1]). Bei ihrer Weltansicht gingen ihnen Natur und Geist in einander über, und so deuteten sie auch die einzelnen Mythen nicht blos auf Richtungen des natürlichen, sondern auch auf Richtungen des geistigen Daseins. Juno, Neptun und Pluto wurden auf die Elemente gedeutet; Merkur als die von den Göttern herstammende Rede; Minerva als der Verstand des Zeus, oder auch als die Luft [2]). Die Stoiker führten als Götter die Eigenschaften und Kräfte der Lüfte, der Gewässer, der Feuerflammen ein, und bezeichneten diese Götter als sterbliche

1) a. a. O. L. 1. c. 14. 15. L. 2. c. 24. 25. L. 3. c. 24. 25.

2) Phornut. Specul. de nat. deor. una cum Hygin. fabul. lib. Lugdun. 1608. p. 151. 152. 156. 159. 160. Petersen. Phaedr. Epicur. fragment. inst. et illustr. Hamburg. 1833. p. 19. 42.

Mächte [1]); als ewige und unsterbliche Macht aber erkannten sie nur eine einzige Gottheit, die nach der Verschiedenheit ihrer mannigfaltigen Offenbarungsformen mit verschiedenen Namen benannt werde. Nach diesen Grundsätzen versuchten sie auch in ihrer Deutung des Wesens der olympischen Götter, dasselbe in Gedanken auf ein einfaches Wesen zurückzuführen, und bezogen die Namen der mehreren Gottheiten auf ein ursprünglich Einfaches und Gleiches. Das Wesen des Zeus im Aether, der Hera in der Luft, des Poseidon im Meere und des Pluto in der Erde, des Apollo in den Weissagenden, der Athene in den Verstandesäußerungen, sei, behaupteten sie, die einige Gottheit, die in verschiedenen Formen der Welt einwohne [2]). Der Auffassung des Chrysipp nach ward Zeus als das allgemeine Leben, als die Weltseele, die alles und auch das Wesen der anderen Götter, die den einzelnen Bereichen der vielfach getheilten Welt vorständen, durchbringe, geachtet [3]). Gegen die Vorstellung, als ob die Götter menschliche Gestalt hätten, stritten die Stoiker eben so sehr, als gegen die andere damit in Zusammenhang stehende, welcher nach dieselben als männlich oder weiblich im Geschlechtsgegensatze stehend gedacht wurden [4]).

Die Epikuräer verachteten die Götter des Volks, die den Vorstellungen der Dichter nach, von Zorn und Begierden erregt, von menschlichen Leidenschaften beherrscht würden, und an Kriegen und Schlachten Theil nähmen. Von Göttern zwar hatte Epikur geredet, aber von solchen, die als selige Wesen in ewiger Ruhe sich um nichts küm-

1) Plutarch. de defect. oracul. 29.

2) Plutarch. de defect. oracul. 19. Augustin. de civit. dei. L. 4. c. 11. Arnob. adv. gentes. l. 3. c. 34. 35. Cicer. de nat. deor. l. 3. c. 24. 25.

3) Petersen. l. c. p. 16. 35. 42.

4) A. a. O. p. 17. 37.

kümmerten, weder um die Menschen, noch eines um das andere. Den Glauben an die von den Dichtern geschaffenen Volksgötter hatte er verworfen, und da so für ihn und seine Schüler die Mythen keine tiefere Bedeutung haben konnten, so beschäftigten sie sich auch nicht mit der Deutung derselben [1]), obschon ein Freund des Epikur, Metrodor von Lampsakos, eine Deutung des Wesens der Götter und Heroen der homerischen Sage auf physische Mächte versuchte [2]).

Obgleich es Schüler des Zeno gegeben hat, die die Behauptung aufstellten, daß die Götter Menschen gewesen wären, denen wegen ihrer nützlichen Einrichtungen und Erfindungen für das Wohl des Volks göttliche Ehren wären zu Theil geworden [3]), so steht doch die nach dem Euhemerus benannte Deutungsweise in einem wesentlichen Gegensatze gegen die stoische Auffassungsweise der Mythengeschichte. Persäus, der Schüler des Zeno, der jene Behauptung aufgestellt hatte, deutete überdies nicht blos die Erfinder der zum Wohle des Menschengeschlechtes dienenden Einrichtungen auf das Wesen der Götter, sondern auch diese Erfindungen und Einrichtungen selbst [4]). Euhemeros dagegen ging blos von der zuerst erwähnten Ansicht aus. Prodikus und Ephorus waren ihm in Rücksicht auf diese Betrachtungsart vorangegangen. Schon Ephorus hatte an die Spitze seiner allgemeinen Geschichte von den Begebenheiten der Griechen und Barbaren seit dem Heraklidenzuge bis auf Philipp von Makedonien eine

1) Cicer. de nat. deor. L. 1. c. 16. 30. 43. Polystrat. de injust. contempt. in herculan. volum. tom. 4. col. 6. p. 14. Plutarch. de defect. oracul. 19. 45. Ritter, Geschichte der Philosophie. Thl. 3. S. 490.

2) Tatian. contr. graec. orat. c. 21.

3) Petersen. l. c. p. 16. 31. Cicer. de nat. deor. l. 1. c. 15.

4) Cicer. l. c.

Erörterung des Mythos gestellt, worin alle Elemente desselben auf Geschichte zurückgeführt wurden. Bald nachher ergriff denselben Gegenstand in ähnlicher Behandlungsweise mit Leidenschaftlichkeit Euhemerus. Ganz frech behauptete derselbe in einem Werke, welches er für seinen Zweck, zu beweisen, daß die Volksgötter keine Götter wären, abgefaßt hatte, daß er auf einer Reise durch die östlichen Meere Gelegenheit gehabt habe, sichere Kunde darüber einzuziehen, daß alle Götter ursprünglich nur Menschen gewesen wären, die man in Dankbarkeit wegen ihrer Wohlthaten in Staatengründung und Gesetzgebung vergöttert habe [1]).

Eine im gewissen Sinne gelehrt zu nennende Behandlung der Mythologie hatte auch schon frühe begonnen. Die kyklischen und genealogischen Epiker hatten hierin den Anfang gemacht, indem sie in ihren Gedichten die Mythen zu ordnen und in Zusammenhang zu bringen bestrebt gewesen waren. Es würde dem Geiste ihrer Zeit die Annahme nicht entsprechen, daß sie die Mythen blos für den Zweck der Erläuterung der Dichter gesammelt und zusammengestellt hätten; vielmehr galten ihnen die Sagen von der wunderbaren heroischen Vorzeit offenbar als etwas für sich Wissenswürdiges, welches zu sammeln und aufzuzeichnen sie um der Sache selbst willen der Mühe werth hielten [2]).

In Alexandrien hub in dem Charakter, wie überhaupt die Wissenschaften dort betrieben wurden, theils ein gelehrtes Sammeln der mannigfaltigen hier oder dort bei den Dichtern zerstreuten Mythen, theils eine kritisch-ge-

---

1) Cicer. de nat. deor. l. 1. c. 42. Lactant. institut. l. 1. c. 11. Augustin. de civit. dei. l. 6. c. 7. L. 7. c. 26. Clement. Alexandr. oper. Lutet. Paris. 1641. p. 15. Creuzer Symbolik. 2. Ausg. Thl. 1. S. 204. Böttiger, Kunst-Mythologie. S. 186—192.

2) Ottfried Müller, Prolegomen. S. 93.

lehrte Auslegung derselben an. Kallimachus als Hymnendichter bekannt, beschäftigte sich auf gelehrte Weise mit der Mythologie, und schrieb mehre Abhandlungen über diesen Gegenstand, die aber verlorengegangen sind; ihm folgten andere alexandrinische Gelehrte in bedeutender Anzahl, deren mythologisch-antiquarische Werke gleichfalls zum grossen Theil untergegangen sind. In dem zum Theil aufbehaltenen Werke des Mythensammlers Apollodor zeigt sich kein anderes Bestreben, als das, auf eine fleissige und gelehrte Weise den zu seiner Zeit vorhandenen Reichthum an mythischen Sagen zu sammeln und zusammenzustellen [1]). Andere Mythensammler hielten sich entweder, wie grösstentheils auch die Geschichtschreiber, an die historische Deutungsweise des Euhemerus, oder aber an die physische der Stoiker. Im Allgemeinen jedoch traten, zur Zeit der Herrschaft der Ptolemäer, in der Schule der alexandrinischen Gelehrten die Forschungen über den Sinn der Mythen sehr zurück gegen die Bestrebungen, die blos auf den Zweck kritisch-gelehrter Erläuterungen der Dichter hingingen. Eratosthenes, der besonders mit den Stern-Mythen sich beschäftigte, und auch darüber ein eigenes Werk hinterlassen hat, betrachtete im Uebrigen die Gesänge Homer's als hübsche Dichtungen, die zur Ergötzung der Gemüther ersonnen wären, aber in denen weder ein tieferer geistiger Inhalt, noch die Erzählung wirklicher geschichtlicher Begebenheiten zu suchen sei [2]). Er wollte daher so wenig wie Aristarch, der sich zu ähnlichen Ansichten bekannte, von einer allegorischen Deutung des Homer etwas wissen. Der Grammatiker Krates, der aus dem Grunde von den ihm gemachten Vorwürfen nicht zu reinigen ist, weil es fest steht, daß er sich zur stoischen Philosophie be-

1) Eichhorn, Geschichte der Literatur. Bd. 1. S. 213.

2) Strabon. l. 1. c. 2.

kannt habe [1]), fand noch grossen Widerspruch bei der Anwendung seiner Deutungsweise auf die Erklärung des Homer. Später fand die Behandlungsart der Mythologie in einem solchen Sinne wieder mehr Raum, und die allegorische Deutungsweise ward auf die Erklärung Homer's von einem Grammatiker Heraklit angewandt, in einer Schrift, die fälschlich dem Herakliдes Pontikos zugeschrieben worden ist. Auch der unbekannte Verfasser einer Lebensgeschichte Homer's verfolgte dieselbe Spur [2]).

Neben solchen, theils gelehrten, theils philosophischen Beschäftigungen mit der Mythologie war indeß auch schon frühe eine eigenthümliche, mehr praktisch-religiöse Richtung, die nicht außer Verbindung mit der Politik stand, von Alexandrien aus gepflegt worden. Dieselbe schloß sich an jene orphische Richtung an, die unter den Griechen seit dem Zeitalter des Pisistratos mehr und mehr Raum gewonnen hatte. Es nahm Ptolemäus Philadelphus, der bedeutenden Einfluß auf Athen ausübte, nicht nur überhaupt mit den Formen des Religionsdienstes viele Veränderungen vor, sondern ganz besonders auch mit dem Dienste des Dionysos und der Demeter [3]). Der Dienst der Isis, so wie der erst neulichst geschaffene, oder wenigstens völlig umgebildete Dienst des Serapis breitete sich seit den Zeiten der Ptolemäer über Griechenland aus, und es wurden diesen ägyptischen Gottheiten in vielen Städten Griechenlands Tempel errichtet [4]). Auch in Aegypten und vorzugsweise in Alexandrien begegneten sich griechische

---

1) Vergl. Thiersch über das Zeitalter und Vaterland des Homer. 2. Auflage. 1832. S. 19. 23.

2) Gale opusc. mytholog. p. 324—329.

3) Spanhem. ad Callimach. Hymn. in Cerer. Athenaeus. l. 7. p. 276.

4) Pausan. L. 1. c. 18. l. 2. c. 4. l. 3. c. 22. l. 7. c. 21. 25. 26. l. 9. c. 24. l. 10. c. 32.

und aegyptische Vorstellungsweisen. Seit der Gründung des Reichs der Lagiden in Aegypten hatte es von Anfang an eben so sehr in der Politik dieses Reichs liegen müssen, wie es ein tief in der Zeit liegendes geistiges Bedürfniß war, griechische und aegyptische Bildung mit einander zu verschmelzen. Aber auch die Vorstellungsweisen der Völker Kleinasiens, Syriens und Persiens begegneten sich in Alexandrien mit denen der Griechen und Aegypter. Während nun unter gelehrten Juden das Bestreben entstand, die Lehren der pythagoräischen und platonischen Philosophie mit den Lehren des mosaischen Glaubens in Uebereinstimmung zu bringen, richtete sich das Bestreben heidnischer Philosophen darauf hin, durch Hülfe einer allegorischen Deutungsweise die verschiedenartigsten Religionsformen der verschiedenen heidnischen Völker in Rücksicht auf ihren Inhalt nicht nur unter sich in Uebereinstimmung zu bringen, sondern auch mit den Lehren der pythagoräischen und platonischen Philosophie, wie eben sie dieselben aufgefaßt und verstanden hatten [1]).

So fing schon jetzt in der Stille und größtentheils unter dem Schleier geheimer Mittheilung ächter Religions-Weisheit an, im Keime sich zu entwickeln, was später offener und ausgebildeter in allgemeinerer Herrschaft in der Schule der Neu-Platoniker hervortrat. Es bildeten sich schon, während zugleich auch der Gedanke von der Zulässigkeit frommen Betruges in religiösen Angelegenheiten lauter sich auszusprechen wagte [2]), die Keime, aus denen später an die Stelle des ursprünglichen Dienstes und der ursprünglichen Verehrung der alten volksthümlichen Gottheiten eine neue allgemeine heidnische Weltreligion erwuchs,

1) Bruckeri hist. crit. philos. t. I. p. 1355. Zoega's Abhandl. herausg. von Welker. S. 223. Bode Orpheus. p. 39. 104. 105. Clement. Alexandr. oper. p. 305. 595. Euseb. praep. evang. l. 13. c. 12.

2) Polyb. l. 6. c. 54. l. 16. c. 11.

in welcher den griechischen und römischen die Götter der Barbaren zugesellt wurden. Chaldäischer Gestirndienst vermischte sich mit dem Dienste der olympischen Götter; der sinnliche Dienst der ägyptischen Götter fand Eingang in Rom, in die weltherrschende Stadt, deren Schutz bisher dem schirmenden Jupiter, dem Gerechten und Mächtigsten anvertraut gewesen war [1]). Abgestorbene Formen dessen, was in früher Zeit in dem Geiste jugendlicher heidnischer Völker aus einem frischen lebendigen Glauben sich erzeugt hatte, wurden in einer seltsamen Weise durch einander gemischt, und nach und nach zu einem Ganzen zusammengefügt, dem nur auf künstlichem Wege ein Scheinleben verliehen werden konnte.

Schon seit frühen Zeiten waren die Römer mit den hellenischen Göttern bekannt geworden, hatten nach und nach Vieles vom griechischen Götterdienste in den römischen aufgenommen, und griechische Geistesbildung überhaupt war durch Gelehrte, Philosophen und Dichter auf die Römer übertragen worden. Die älteren römischen Dichter benutzten den Reichthum der griechischen Mythologie, um denselben auf den römischen Boden hinzuverpflanzen. Virgil und Ovid folgten dem Beispiele derselben. In das religiöse Bewußtsein der Römer ging indeß eigentlich von den nach Rom verpflanzten hellenischen Dichter-Sagen nur sehr wenig über. Ganz besonders bei Ovid werden die Mythen als ein im Sinne des Griechen geschaffenes freies Spiel der Dichtung behandelt. Wie viel von hellenischer Bildung auch die Römer in sich aufnahmen, so sträubte sich doch ihr strenger religiöser Sinn gegen gar Manches, woran der Geist der Hellenen sich erfreute, oder wenigstens früher erfreut hatte [2]). Diesem Verhältnisse

1) Dion. Cass. l. 42. c. 47. l. 47. c. 15.

2) Vergl. Dionys. Halicarn. l. 2. c. 18. Cicer. de nat. deor. L. 1. c. 16.

nach, und nach der Art und Weise, wie mit römischer Geistesbildung griechische Mythologie und stoische Philosophie sich vermischt hatte, konnte Varro drei verschiedene Arten der Lehre von dem Göttlichen unterscheiden. Die mythische nannte er die Götterlehre, wie sie von den Dichtern vorgetragen würde; die Art und Weise aber, wie von den Philosophen die Lehre vom Göttlichen behandelt werde, bezeichnete er als die physische, und eine staatsbürgerliche Götterlehre unterschied er als die dritte Art, die auf alles das sich beziehe, was dem Kreise des von dem Volke den göttlichen Mächten geleisteten Dienstes angehöre [1]). Die Stoiker theilten diese Ansicht [2]).

In dem Zeitalter, in welchem Varro lebte, schwand der Glaube an die Macht der alten Götter unter den Römern schon sehr dahin, und mochte sich auch immer noch hier und da in einzelnen Gemüthern alterthümliche Frömmigkeit, die im rechtgläubigen Festhalten an dem alten Götterdienste in ihren religiösen Bedürfnissen sich befriedigt fühlte, erhalten, so entstand im Allgemeinen jedoch bald nach ihm, und in den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt im religiösen Bewußtsein der gebildeten heidnischen Welt große Verwirrung. In feindlicher Wirksamkeit war mit Erfolg dem alten Glauben die Philosophie gegenübergetreten; doch außer denen, die in sorgloser Genußsüchtigkeit sich um die Götter überhaupt nicht kümmerten, konnten sich in ihrer philosophischen Selbstgenügsamkeit nur die Stoiker befriedigt fühlen. Im Zeitalter des Claudius und Nero unternahm Phornutus eine wissenschaftliche Darstellung der gesammten Mythologie nach stoischen Grundsätzen. Plinius theilte zwar die Gesinnung der Stoiker, ging aber kaum auf ihre Weise der Deutung der Mythen ein, indem er den Inhalt derselben vielmehr für

---

1) Augustin. de civit. Dei. L. 4. c. 31. l. 6. c. 5.

2) Plutarch. de placit. philosoph. l. 1. c. 6.

abgeschmackt hielt, und dem Wesen der einigen Gottheit keinesweges entsprechend. [1])

Zu seiner Zeit traten lauter schon Neu-Pythagoräer öffentlich auf, deren Wirksamkeit hauptsächlich auf sittliche Zwecke hinauslief, um durch neue Belebung der Gesinnung den sittlichen Zustand der Menschen zu verbessern. Weder auf sinnliche Genüsse noch auf das Erkennen des Wesens der Dinge gingen die Hauptrichtungen ihrer Bestrebungen hin; vielmehr suchten sie hauptsächlich hinzuwirken, theils auf neue Belebung des Glaubens an die göttlichen Mächte, theils auf Erweckung eines milden menschenfreundlichen Sinnes. Unter denen, die zu ihrer Schule gehörten, ist vorzugsweise Apollonius von Tyana berühmt geworden.

Von diesem Wundermanne, der der Ueberzeugung lebte, daß die Götter aller Völker von den Menschen zu verehren wären, erzählt die Sage, wie er zu den Indiern und zu den Aegyptern gereist wäre, um besonders von den Indiern Weisheit zu lernen, und sich unterrichten zu lassen über die Art und Weise, wie der Götterdienst eingerichtet werden müßte [2]). Obgleich er die von den Dichtern erfundenen Göttergeschichten zum großen Theil als unwahr verwarf, wollte er doch den Dienst der in Bildern verehrten Götter aufrecht erhalten wissen. Gerne hielt er sich in deren Wohnungen in ihrer Nähe auf, und richtete in mehreren Tempeln ihren Dienst wieder auf oder neu ein [3]). Auf Sittenreinigung und auf Erweckung sittlicher Gesinnung ging indeß sein Hauptbestreben hin, auch bei dem, was er zur Herstellung des Götterdienstes unternahm [4]). Er selbst richtete seine täglichen Gebete an die Sonne [5]).

---

1) Plin. hist. nat. L. 2. c. 7.
2) Flav. Philostrat. vit. Apollon. Tyan. l. 3. c. 34. 41. 51.
3) a. a. O l. 4. c. 19. 24. 40. l. 5. c. 20.
4) a. a. O. l. 1. c. 11. l. 4. c. 21, 22. l. 6. c. 40.
5) L. 2. c. 38. l. 7. c. 10.

Seinen religiösen Gesinnungen entsprach vor Allem das, was er vom Religionsdienste der Indier erfahren zu haben glaubte oder vorgab; wie die Sage lautet, sollte er im Bilde dargestellt die Götter des griechischen Olymps in Indien wiedergefunden haben [1]); auch hätte er hier ein Standbild des Tantalus gesehen, welches einen mit Nektar stets gefüllten Becher darreichte, aus welchem zur Bekräftigung ihrer Freundschaft die Weisen getrunken hätten [2]): Auf den Pfad, der zum Himmel führe, sollen ihn indische Bramanen geleitet haben [3]). Mancherlei Wunder, die er verübt hätte, wurden von ihm erzählt; den ihm einwohnenden Ahnungsvermögen ward Manches offenbar, was Anderen noch verborgen geblieben war. Er kam eben deshalb mehrfach in den Verdacht der Zauberei; doch wußte er sich stets zu rechtfertigen [4]). Nicht nur unter dem Volke, an welches er häufig in öffentlichen Reden über religiöse und politische Gegenstände sich wendete, wußte er die Gesinnung für sich zu gewinnen, sondern auch mit hoch stehenden Staatsbeamten stand er im freundlichsten Vernehmen. Mit denen, auf deren Betrieb in den westlichen Ländern des römischen Reichs, als Nero herrschte, Unruhen ausbrachen, war er nicht außer Verbindung. Die Kaiser Vespasian und Titus unterstützte er mit seinem Rathe; von Domitian ward er gefürchtet [5]). Im Allgemeinen zwar kämpfte er allerdings auch, wenn nicht freilich mit dem Schwerdte, doch auf unblutige Weise, gegen die willkührliche Zwingherrschaft, wie sie im römischen Reiche

---

1) L. 3. c. 14.

2) L. 3. c. 25. 32. 51.

3) L. 3. c. 51.

4) L. 1. c. 2. l. 4. c. 25. 43. 45. l. 5. c. 11. 12. 30. l. 6. c. 43. l. 7. c. 10. 38. l. 8. c. 7.

5) L. 4. c. 31. 40. l. 5. c. 10. 27. 28. 31. 36. 41. l. 6. c. 30. l. 7. c. 4. 8. 9. 10. 16. 21. l. 8. c. 5. 9. 15.

geübt ward, an; am meisten am Herzen lag ihm jedoch die Befreiung Griechenlands. Mit dem Kaiser Vespasian, unter dessen Herrschaft die Griechen mehr gedrückt wurden, als unter Nero, zürnte er eben deshalb, wenn er auch im Uebrigen die Verdienste jenes Herrschers anzuerkennen sich nicht weigerte [1]). Früher schon hatte er es versucht, die Lakedämonier zur alten Spartaner-Tugend zurückzuführen [2]). Auf den Vorwurf, daß er das Volk verführt habe, ihn wie einen Gott zu verehren, erwiederte er, daß ihm die Verehrung des Volks nur seiner Tugenden wegen zu Theil geworden sei [3]).

Wie und auf welche Weise man auch die Lebensgeschichte des Apollonius von Tyana auffassen und deuten mag, so erhellt doch immer aus derselben das sittliche Bedürfniß, welches, nachdem mit dem Erlöser das Heil in die Welt eingetreten war, sich auch in der heidnischen Welt regte. Die Richtung, die die Neu-Pythagoräer verfolgten, und die sich an der Lebensgeschichte des Apollonius von Tyana, wie dieselbe nach seinem Tode aufgefaßt ward, am klarsten offenbart, zeigt auf das Bestimmteste an, wie schon innerhalb des Kreises der heidnischen Welt im römischen Reiche ein Gegensatz hervorgetreten sei gegen die Richtungen, in welchen früher das Reich in Macht emporgeblüht war. Es waren freilich die Neu-Pythagoräer, so wenig wie die Neu-Platoniker, eben weil sie Heiden waren, im Stande, innerhalb des Kreises der heidnischen Welt eine neue Lebensquelle zur stärkenden Erfrischung des Geistes der Völker zu eröffnen; aber die im Zerfallen des römischen Reichs erwachte Sehnsucht und das entstandene Bedürfniß des Geistes der gebildeten Völker des Alterthums nach neuem geistigen Lebenssaamen sprechen sich offenbar

1) L. 5. c. 41.

2) L. 4. c. 27. 31.

3) L. 8. c 5. 7.

aus an den von den Neu-Pythagoräern und Neu-Platonikern verfolgten Richtungen. Zum Christenthum in einen Gegensatz treten mußten freilich die Neu-Platoniker aus dem Grunde, weil ihr gesammtes geistiges Dasein im Boden des Heidenthums wurzelte, und es in ihrem Geiste aus sich selbst, ohne daß die Hülfe gesucht werde bei dem Erlöser, nicht zur wahrhaften Weltüberwindung gedeihen konnte.

Den Neu-Platonikern die Pfade bahnend schritt Plutarch voran auf dem Wege, auf welchem zusammengebracht ward, was nöthig war zum Bau einer allgemeinen heidnischen Weltreligion. Er sprach den Grundsatz aus, daß es überhaupt keine besonderen Nationalgötter gäbe; die ewigen Götter wären, behauptete er, allherrschend [1]). Ihm zufolge hätte die Natur dem Menschen in die Sinne fallende anschaubare Bilder für die Götter gegeben; diese Welt wäre der herrlichste und göttlichste Tempel, und die Natur der Gegenstand, zu dessen Verehrung der Mensch bei seiner Geburt eingeweiht werde; an den Bilderdienst sei man aber von der Natur nicht gewiesen [2]). Durch seine Lehre von den Dämonen, als Mittelwesen zwischen den Göttern und Menschen, suchte Plutarch die Mythen zu erklären, die von den Leidenschaften und Lastern der Götter reden. Weil die Dämonen, sagt er, nicht eigentlich göttlichen Wesens sind, so sind sie auch nicht vollkommen, sondern den Lastern und dem Tode unterworfen; die Leiden und die Leidenschaften der Götter und die Sagen, die davon erzählen, wären nicht auf die Götter zu deuten, sondern auf die Dämonen, von denen die älteren Philosophen geredet hätten, und die mittlere Wesen wären zwischen den Menschen und Göttern [3]). Den einzelnen Göt-

1) Plutarch. de Is. et Os. 66. 67.

2) Plutarch. de Defect. Oracul. 13. De Tranquil. anim. 20.

3) Plutarch. de Is. et Os. 25. 26. De Defect. Oracul. 16.

tern ordnete er, als deren Diener, eigene Dämonen zu, und diese galten ihm als die Mächte, die unmittelbar auf das Leben der Menschen einwirkten, den Orakeln vorständen, Opfer und Weyhrauch verlangten, und durch Zaubersprüche und Orgien sich bewegen ließen [1]). Plutarch verweist in Rücksicht auf das, was er über das Wesen der Dämonen sagt, auf die Mysterien [2]). Wenn man nun aber zugleich von ihm erfährt, daß zur Deutung religiöser Gegenstände die Philosophie zu Hülfe zu rufen sei [3]), und dabei die Art und Weise in Erwägung zieht, wie er die volksthümlichen Mythen und den volksthümlichen Religionsdienst zu deuten sucht, indem er an die Stelle der Götter, von denen die Mythen erzählen, Dämonen einschiebt: so darf man sich wohl zu dem Schlusse berechtigt halten, daß er das Wesen der Mysterien in einer philosophischen Deutung der Mythen gesucht habe.

Isis und Osiris, Hauptgottheiten unter denen, die in den Mysterien verehrt wurden, waren es, deren Wesen er zum Gegenstande jener Betrachtung erwählt hatte, in welcher er absichtlich darauf ausging, seine Religions-Philosophie zu erläutern. Als Führer in Sachen, die die Religion betreffen, erkannte er die alten Dichter und Gesetzgeber an; demnächst aber auch zählte er diesen die Philosophen zu. Einig, meinte er, wären sie alle unter einander in Rücksicht auf den Glauben, daß es Götter gäbe, aber über ihre Zahl, ihr Wesen und ihre Macht herrsche viel Streit: die Götter der Philosophen unterlägen nicht dem Leid, dem Schmerz oder mühevollem Kampfe; auch gehörten solche Götter, wie etwa die der Furcht oder des Schreckens ihnen nicht an. Die Dichter und Gesetzgeber, sagt er, verständen gar nicht, was es heißen solle, wenn

1) Plutarch. De Defect. Oracul. 13. 14. 16. 21. 48.
2) Plutarch. De Defect. Oracul. 14.
3) Plutarch. De Is. et Os. 68.

die Philosophen von Begriffen, Zahlen, Einheiten und Geistigkeiten, als von Göttern redeten. Dennoch herrsche bei aller Verschiedenheit in den Vorstellungen übereinstimmende Ueberzeugung in Absicht auf den Glauben an göttliche Mächte [1]). Dieser Glaube beziehe sich in Wahrheit auf das göttliche Wesen an sich, woran, in Weisheit, innerer Heiligung und Reinigung der Gesinnung, der richtig verstandene und gehörig vollzogene Dienst der Isis der Seele Theil gewähre [2]). Die Isis nun war eine Göttin der Mysterien, und aus der Art, wie sie, die ursprünglich von den Aegyptern als die große Naturmutter, die Gebährerin, war verehrt worden, von Plutarch als Göttin religiöser Weisheit eingeführt wird, erhellt es wohl mit ziemlicher Bestimmtheit, daß er von der Ansicht ausging, es würden in ihren Mysterien Aufklärungen über die seltsamen Sagen der Dichter in philosophischer Deutung ertheilt, so wie auch die Lehre vorgetragen, daß wenigstens zum Theil die Volksgötter den Dämonen zuzuzählen wären.

Plutarch's Ansicht über die Dämonen theilte Apulejus [3]). Auch er lehrte, daß die Götter der Dichter, die Mitleiden hätten, erzürnt würden und sich freuten, überhaupt menschlichen Gefühlen und Leidenschaften unterlägen, aus der Zahl der Dämonen genommen, oder wenigstens ihrem Wesen in der Dichtung nachgebildet wären, da alle Leidenschaft, so wie unruhige Bewegung den ewigen Göttern fremd sei [4]). Dreifach getheilt, in Höhe, Mitte und Tiefe, ließ Apulejus die Natur sein, und in der Höhe die obersten Götter wohnen. Zu diesen hohen Himmelsgöttern zählte er theils einige, die dem sinnlichen

1) Plutarch. de Is. et Os. c. 2.

2) Plutarch. amat. c. 18.

3) Apulèji Opera. Lugdun. 1554. tom. 2. p. 74. 78. 42. 120.

4) Apulej. tom. 2. p. 77.

Auge sichtbar wären, wie die Sonne, der Mond und die Sterne; theils andre, die nur dem Blicke des Geistes offenbar würden, wie die olympischen Gottheiten. Den Dämonen wies er ihre Heimath in der mittleren Gegend der Welt an [1]).

Bei der in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung im römischen Reiche überhand nehmenden Neigung zur Sterndeuterei, suchte ganz besonders auch Apulejus, in dem Sinne einer schon früher mit der physischen Deutungsweise verknüpften Deutung der Mythen auf das Leben der himmlischen Gestirne [2]), Vorstellungen, die aus chaldäischem Sterndienste herstammten, in Verbindung zu bringen mit den griechischen Anschauungen über die olympischen Götter, so wie mit den Ansichten griechischer Philosophen [3]). Drei Götterordnungen nimmt Apulejus an, und zählt zur ersten den Einen höchsten, überweltlichen, unkörperlichen Vater und Werkmeister der Welt; zur zweiten die Gestirne und Himmelsbewohner, und zur dritten die göttlichen Mächte, die zwischen den Himmelsbewohnern und den Menschen in der Mitte ständen [4]). Aber von dem Einen, höchsten und überschwenglichsten aller Götter, der zugleich die erste Vorsehung ist, werden die niedern Götter als beherrscht, und als Eins die himmlischen Götter gedacht; wie ihm denn auch die hohe Himmelskönigin, die schaffende Natur, die in den lichten Höhen des Himmels, in den heilsamen Stürmen des Meeres und in der traurigen Stille der Unterwelt waltet, die Isis ist, die Ceres, die Diana und die Proserpina [5]).

Mysterien-Lehren nach, denen Apulejus nicht ganz ab-

1) Apul. tom. 2. p. 70. 73.

2) Plutarch. De Is. et Os. 41.

3) Apulej. tom. 2. p. 121. 170. 182. 183. 191. p. 13. 17. 42.

4) Apulej. tom. 2. p. 42.

5) Apulej. tom. 1. p. 986. 998. 1092. tom. 2. p. 42.

geneigt gewesen zu sein scheint, wären die Götter, die in den Tempeln verehrt wurden, von Menschen geschaffen. Weil nämlich die Vorfahren in Absicht auf das, was die Götter betreffe, sehr geirrt hätten, so hätten sie die Kunst erfunden, Götter zu schaffen. Weil sie aber keine Seelen hätten schaffen können, so hätten sie die Seelen der Dämonen beschworen, dieselben in die Götterbilder eingeschlossen, und so diesen die Kräfte des Wohlthuns und des Uebelthuns verliehen. Diese Götter indeß, wie sie von Menschen und innerhalb einer menschlichen Welt geschaffen wären, trügen auch, wie gelehrt ward, Verwandtschaft mit dem Wesen des Menschen an sich [1]).

Den theologischen Ansichten des Apulejus sind im Wesentlichen diejenigen verwandt, zu denen sich Maximus von Tyrus bekannte [2]). Sehr scharf tritt bei dem Letzteren das Bewußtsein des Bedürfnisses der Vermittlung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen hervor. Ohne die Hülfe der Dämonen, als Mittelwesen, würde seiner Ansicht nach eine unendliche Kluft sein zwischen dem Sterblichen und Unsterblichen [3]). Nach dieser seiner Ansicht rechtfertigt er auch den Bilderdienst, indem er meint, daß die Götterbilder dazu dienten, dem schwachen Geiste des sterblichen Menschen das in ferner Höhe wohnende Göttliche zu vergegenwärtigen [4]). Die mythischen Sagen der Dichter auch vertheidigte er gegen die Angriffe der Philosophen, indem er zu beweisen suchte, daß der Volksmythus aufzufassen sei als eine, der Form des Bewußtseins des Volkes angemessene, sinnbildliche Darstellung dessen, was in wissenschaftlicher Form den Inhalt der Philosophie

1) Apulej. tom. 2. p. 295. 297. 307.

2) Maxim. Tyr. Dissertat. edit. Reiske. Lipsiae 1774. Dissertat. 14. c. 8. Diss. 15. c. 7. Diss. 17. c. 5. 12.

3) Maxim. Tyr. Dissertat. 14. c. 8. Dissert. 17 c. 12.

4) Maxim. Tyr. Dissert. 8. c. 2. 10.

bilde[1]). Dem gemäß nennt er denn auch Homer den Ersten unter den Philosophen, erklärt jedoch dabei seine Dichtungen allegorisch auf eine ziemlich seltsame Weise[2]).

Die Neu-Platoniker schritten auf den Wegen, die ihnen ihre Vorgänger gebahnt hatten, fort; nur daß sie mehr noch orientalischer Anschauungsweise sich zuneigten, und so weniger bewahren konnten von der Klarheit griechischer Geistesbildung oder von der Schärfe römischer Verstandesbildung. Auch trat ihnen das immer weiter sich ausbreitende Christenthum entgegen, und nicht nur sahen sie sich, als Vertheidiger des seinem Falle entgegengehenden Heidenthums, im Kampfe befangen mit dem in der heidnischen Welt überhand nehmenden Unglauben, der im Lucian schon früher in eine völlige Verspottung aller Religion ausgeartet war, sondern ganz besonders auch mit dem kräftigst aufblühenden Glauben der Christen. In der Richtung indeß, in welcher ihr geistiges Leben sich bewegte, sprach sich immer ebensosehr eine innerhalb des Kreises der heidnischen Welt zur Entwicklung gediehene Vorbereitung auf das Christenthum aus, als ein Gegensatz gegen dasselbe.

Die Keime zur Entwicklung der neu-platonischen Lehre finden sich allerdings schon in jener frühen Zeit, in welcher mit dem Aufblühen der Macht Athens der Geist der Hellenen nach allen Seiten hin, im religiösen, politischen und wissenschaftlichen Leben freier sich zu bewegen anhub. Mehr verdeckt und in der Stille, und dabei weniger in jugendlicher Frische lebte der einmal erweckte Geist, während der Zeit, in welcher die Römer zur Weltherrschaft vordrangen, in Alexandrien fort. Später erstand derselbe wieder lebendiger in Männern, wie Apollonius von Tyana, Plutarch, Apulejus und solchen, die diesen gleich gesinnt waren. In je-

1) Maxim. Tyr. Dissert. 10.

2) Maxim. Tyr. Dissert. 32.

jeden verschiedenen Zeitalter freilich gestaltete sich diese geistige Richtung der Form nach verschiedenartig; innerlich und wesentlich aber blieb sie in den verschiedenen Jahrhunderten dieselbe. Der lebendige Glaube an die von Homer und Hesiod geschaffenen und in Bildern verehrten Götter war einmal zum großen Theil aus den Gemüthern verschwunden, und doch standen noch in den alten Tempeln die Bilder; festliche Anordnungen waren vorgeschrieben durch das Gesetz. Die heiligen Satzungen des öffentlichen Götterdienstes durften nicht offenbar angegriffen werden, und so hatte sich denn, in eben dem Maaße, wie der Glaube an die Götter Homer's und Hesiod's dahin geschwunden war, so wie der Glaube an die alten Götter Roms, das Bedürfniß einer Vermittlung der neuen religiösen Ansichten mit den Ansichten des Volksglaubens erzeugt. Auf dies Bedürfniß gingen die Neu-Platoniker ganz besonders ein, indem sie in ihrem Sinne, nach dem Beispiele, welches ihre Vorgänger ihnen schon gegeben hatten, die mythischen Sagen behandelten, und mit mehr Aufwand ihres geistigen Vermögens so wie ihrer gelehrten Hülfsmittel bestrebt waren, denselben sowohl einen vernünftigen Sinn unterzulegen, als auch dieselben mit ihren Lehren in Uebereinstimmung zu bringen [1]). Den neu entstandenen religiösen und sittlichen Bedürfnissen konnten indeß die Formen des öffentlichen Götterdienstes immer weniger genügen, und so geschah es, daß immer mehr die Neigung zu allerlei wunderkräftigen geheimen Weihen und Reinigungen, zum Gebrauche theurgischer Mittel für den Zweck, zur Gemeinschaft mit den göttlichen Mächten zu gelangen, überhandnahmen. Diese Richtung war kaum anzuschließen an die in den Gesängen Homer's und He-

1) Euseb. Praeparat. Evangel. L. 3. c. 6. Jamblich. de Myster. Sect. 1. c. 11. Sect. 8. Sallust. Philosoph. Libell. De Diis et Mundo. c. 3. 4. 6.

siod's wurzelnden Ansichten des griechischen Volksglaubens, oder an die alte römische Staats-Religion; es mußten daher sibyllinische Sprüche, orphische Lieder, oder die angeblich seit den Zeiten des Manetho bekannt gewordenen hermetischen Schriften hervorgesucht und ans Tageslicht gebracht werden, und zum Beweise dienen, daß die nunmehr gepredigte Lehre von dem Wesen der göttlichen Mächte, und von dem Verhältnisse der menschlichen Seele zu denselben übereinstimme mit den heiligen, aus alter Zeit herstammenden Ueberlieferungen des Orpheus und der anderen ersten Stifter priesterlicher und mysteriöser Lehren [1]).

Die Richtungen, in denen seit den Zeiten des Ammonius Sakkas und des Plotin die Philosophie der gebildeten Heiden sich bewegte, waren früher schon längst in der Geschichte lebendig gewesen, und es hatten sich in ihnen jene orphischen Lieder, jene hermetischen Lehren, jene sibyllinischen Sprüche, auf die Porphyr und Jamblich sich berufen, sowie auch eigenthümliche Geheimweihen und besondere Arten des Opferdienstes und des Gebets erzeugt; allein es hatten sich die Richtungen von verschiedenen Punkten aus entwickelt und in ihrer Vereinzelung nicht zu einer so allgemeinen Herrschaft über die Geister, wie später, gelangen können. Hier oder dort hatte sich aegyptischer oder chaldäischer Religions-Dienst eingedrängt, oder es waren aegyptische oder chaldäische Religionsansichten durch das Mittel der pythagoräischen oder platonischen Philosophie mit hellenischen verknüpft worden, und auch daraus wohl irgend ein neuer Geheimdienst entstanden. Die Platoniker hatten die Ansicht von einer einigen, über die Natur erhabenen, ewigen, höchsten Gottheit, und von

1) Zoega's Abhandlungen, herausgegeben von Welker. S 223 Bode Orpheus p. 161. Jamblich. De Myster. Sect. 1. c. 12. Sect. 8. c. 1.

einer rein geistigen Welt ausgebildet. An diese Ansicht schloß sich zwar die von dem vermittelnden Wesen der in der Mitte zwischen der höchsten geistigen Gottheit und der menschlichen Seele stehenden Götter, Heroen und Dämonen an; allein zu einem allgemein durchgreifenden Unternehmen, die bisher immer nur vereinzelt dastehenden theologischen Lehren einzelner Philosophen oder Solcher, die mit Geheimweihen und Reinigungen umgegangen waren, durch Hülfe künstlicher Deutungen in eine verständige Uebereinstimmung zu bringen mit dem Inhalte der Volks-Mythen und den von Alters her überlieferten religiösen Satzungen, so wie mit dem öffentlich bestehenden Götterdienste, war es vor dem Zeitalter des Ammonius Sakkas und des Plotin nicht gediehen. In diesem Zeitalter aber nun, nachdem die hellenische Philosophie in allen ihren Verzweigungen, nach den verschiedensten Richtungen hin sich entfaltet hatte, erwachte mächtiger wieder in der heidnischen Welt der Trieb des Geistes zur Ausgleichung des Gegensatzes zwischen Philosophie und Religion. Dieser Gegensatz hatte sich entwickelt, seitdem überhaupt die Griechen zu philosophiren angefangen hatten, und in der Entwicklung desselben war der alterthümliche Sinn für das Verständniß der volksthümlichen Glaubensformen des Heidenthums völlig untergegangen. An die Stelle der Vorstellung des Olymp, in welchem lebendige Götter weilten und walteten, war die Vorstellung von einer übersinnlichen, rein geistigen Welt getreten, und von einer höchsten geistigen Gottheit, aus deren Wesen die niederen Götter ausgeflossen wären. Diesen im Bilde verehrten olympischen Göttern waren als göttliche Mächte die Sterne zugesellt worden, und als ein lebendiger Tempel der Götter ward die Natur angeschaut [1]. Die olympischen Götter, von Dämonen in

1) Plotin. Opera. Basiliae 1580. p. 206. 296. 554.

reichem Gefolge nunmehr umschwebt [1]), waren Gottheiten zweiter Ordnung geworden, und sie hatten eine ähnliche Stellung eingenommen, als welche die Indier ihren Weltgöttern beilegen.

Solche den ursprünglichen Formen des alterthümlichen Volksglaubens durchaus entgegengesetzte Ansichten in übereinstimmenden Zusammenhang zu bringen mit den überlieferten Göttersagen und religiösen Satzungen unternahmen die Neu-Platoniker, um so den Gegensatz der Philosophie zur heidnischen Religion ihrer Zeit auszugleichen. Früher schon hatten sich die Stoiker in ähnlichen Bestrebungen ergangen, und unlängst erst Maximus von Tyrus durch seine Betrachtungen über das Verhältniß der Vorstellungsweisen der Dichter zu den Denkformen der Philosophen dazu aufgefordert.

Auch unternahm es um die Zeit des Aufblühens der Schule der Neu-Platoniker, in der Ansicht, daß alle Religionen Offenbarungen eines vermittelnden göttlichen Geistes unter mannigfaltigen menschlichen Formen wären, die bald mehr oder weniger das Göttliche trübten, der Kaiser Heliogabal, den Dienst seiner syrischen Gottheit zum herrschenden in der ganzen Welt zu machen, indem er beabsichtigte, alle andern Religionen mit diesem Dienste in Verbindung zu setzen, und sie als verschiedene Formen desselben nach und nach in denselben hineinzubilden. Alle andern Götter achtete er als Diener jener Gottheit, in deren Tempel nach Rom er die Mysterien und Heiligthümer aller Religionen, und selbst auch die jüdischen und christlichen Heiligthümer zu verpflanzen gedachte. Alexander Sever ging bekanntlich auch von der Ansicht aus, daß die Gottheit nicht nur würdig verehrt werde unter den mannigfaltigen Formen des unter den verschiedenen Völkern bestehenden heidnischen Religionsdienstes, sondern auch nach der Weise der Chri-

1) Plotin. Oper. p. 295.

sten, und hatte daher die Absicht gefaßt, Christo einen Tempel errichten und ihn unter die Götter aufnehmen zu lassen [1]).

Hätte das Christenthum auf eine solche Weise, wie es Heliogabal und Alexander Sever für möglich hielten, mit dem Heidenthum sich können vereinigen lassen, so würden die Neu-Platoniker nicht in einen Gegensatz mit demselben gerathen sein. Wie Alexander Sever würden auch sie gerne geneigt gewesen sein, Christum in der Gemeinschaft ihrer Götter aufzunehmen, wenn der Dienst ihrer Götter da noch hätte bestehen können, wo der heilige Geist waltete. Weil sie aber die innerste Wurzel des Heidenthums, ihre weltliche Gesinnung, nicht aufgeben, von der Welt nicht wirklich sich lossagen konnten, so geriethen sie bei allem redlichen Streben nach wahrhafter Erkenntniß Gottes, nach der Gemeinschaft mit demselben, auf Abwege und in die seltsamsten Irrthümer. Während sie zum Theil allerdings einen auf ihre Weise großartigen sittlichen Charakter entwickelten, verloren sie sich dagegen auch in die wunderlichsten Schwärmereien und Träumereien, in denen sich die klaren Formen des hellenischen Bewußtseins endlich völlig auflösen mußten.

Der Hauptsache nach hält sich Plotin durchaus immer noch auf hellenischem Boden. Zur Sternverehrung zwar neigt er sich hin; immer jedoch nur insofern, inwiefern er glauben konnte, daß es im Sinne platonischer Naturbetrachtung geschehe. Von der im chaldäischen Religionsdienste wurzelnden Sterndeutung wollte er Nichts wissen; er griff vielmehr häufig in Reden und Schriften die Sterndeuter seiner Zeit an [2]). Wenn er auch im Allgemeinen religiöse Satzungen und Gebräuche der Aegypter lobte, so hatte er dennoch keineswegs über das Maaß

1) Neander, Ueber den Kaiser Julian. S. 46. 65.

2) Plotin. Oper. p. 110. 138. 139.

wissenschaftlicher Einsicht der aegyptischen Priester eine sichere Ueberzeugung sich gebildet [1]). Plato ward vor Allem von ihm verehrt; nach seinem Namen wünschte er eine Stadt in Campanien genannt, in welcher nach platonischen Gesetzen platonische Weise leben könnten. Doch auch die aristotelischen Lehren und die der Stoiker und der Peripatetiker suchte er mit den platonischen Ansichten in Uebereinstimmung zu bringen [2]). Bei seiner Mythendeutung hielt er sich vorzüglich an platonischen Mythen und platonischen Deutungsweisen, außerdem aber in dem Kreise hellenischer Sagen [3]). Die pythagoräische Ausdrucksweise war ihm fast zu dunkel und räthselhaft [4]).

Der Schüler des Plotin, Porphyr, ging zwar in die hellenische Bildung seines Lehrers ein, hielt sich aber keineswegs, wie dieser, innerhalb des Kreises derselben, und wich auch noch insofern von ihr ab, inwiefern er sich mehr dem Pythagoras zuneigte. Hatte im Uebrigen Plotin mehr der Betrachtung und inneren Beschauung sich hingegeben, so richtete dagegen Porphyr eifriger seine Thätigkeit nach Außen zu gegen die Welt und das Leben. Im Angriff und in der Vertheidigung bewegte er sich im Kampfe mit den Christen. Er schrieb gegen diese ein eigenes Werk, in welchem er ihnen Widersprüche und Mangel an Zusammenhang in ihren Lehren vorwarf. Zur Vertheidigung des Heidenthums faßte er mehrere Schriften ab. Theils unternahm er es, in einem eigenen Werke die Lehren der neu-platonischen Theologie anzuknüpfen an vorgebliche Orakelsprüche, die, wie behauptet ward, aus alter

1) Plotin. Oper. p. 547.

2) Plotin. Vit. Porphyr. Auth.

3) Plotin. Oper. p. 7. 293. 296. 299. 145. 321. 419. 786. Vergl. Karl Vogt, Neoplatonismus und Christenthum. Berlin 1836. S. 155. 156.

4) Plotin. Oper. p. 469.

Zeit verstimmen sollten. Auf solche Weise hoffte er, den Lehren seiner Schule religiöse Heiligung zu verleihen. Theils schrieb er ein Werk zur Vertheidigung des Bilderdienstes [1]). In demselben behauptete er, daß die Bilder dazu dienten, das dem sinnlichen Auge Unsichtbare dem Blicke vorzustellen. So deute schon der Stoff, aus welchem die Götterbilder gemacht würden, auf das Göttliche hin. Krystall, parischer Marmor und Elfenbein zeigten die lichte Klarheit der im Aether wohnenden Mächte an; das Gold erinnere an Feuer und fleckenlose Reinheit; die schwarze Farbe eines Bildes aber deute an, daß das höchste Wesen niemals im sinnlichen Lichte erscheine. Die menschliche Gestalt werde den Götterbildern gegeben, um anzudeuten, daß die Götter vernunftbegabte Wesen wären; ihrer Herrlichkeit auch geziemten schöne und würdige Formen. Allem Uebrigen, was sonst noch an bildlichen Darstellungen aus dem Kreise des Götter- und Heroen-Lebens in mannigfaltiger Form und Gestalt gefunden werden mochte, suchte Porphyr gleichfalls, allegorisirend, einen symbolischen Sinn unterzulegen [2]). In einem ähnlichen Sinne, wie die Werke der bildenden Kunst, behandelte er auch die Dichter-Sage, indem er dafür hielt, daß in den Gesängen des Homer Religions-Weisheit eingehüllt in das Gewand der Dichtung vorgetragen werde [3]). Dabei jedoch lebte er zugleich auch der Ueberzeugung, daß die Weisesten unter den hellenischen Dichtern und Philosophen mannigfach von bösen Dämonen zu Irrthümern wären verleitet worden, in Folge deren falsche und unwürdige Ansichten über die Götter und deren Wesen unter dem Volke sich ausgebreitet hät-

1) Neander, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion. Bd. 1. Abtheil. 1. S. 267. 268. Holsten, de Vita et Script. Porphyr. Dissert. c. 9.

2) Euseb. Praep. Evang. L. 3. c. 7.

3) Porphyr. De Antr. Nymphar.

ten [1]). Für gottlos achtete er den, der die Meinungen der Menge auf die Gottheit übertrüge [2]), für weniger unfromm den, der den Götterbildern keine Verehrung erweise. Denn auf den äußern Religionsdienst legte er überhaupt nicht das Hauptgewicht, da ihm vielmehr das Höchste die Reinheit der Gesinnung war, und die in reiner Gesinnung errungene Gottähnlichkeit. Auf Glaube, wahre Erkenntniß, Liebe und Hoffnung wies er hin, als auf das, worin sich das religiöse Leben der menschlichen Seele erfülle [3]). Doch war er zugleich auch der Meinung, daß der wahrhaft Fromme den von den Vätern her ererbten Satzungen nachleben werde, und daß den Göttern, die als unmittelbare Vorsteher und Regierer der Welt irdisches Wohl schenkten, Dankopfer darzubringen wären für ihre Wohlthaten, während ohne Darreichung sinnlicher Gegenstände andere Opfer um des ewigen Heiles der Seele willen in stiller Anbetung des Geistes der ewigen höchsten Gottheit geweiht würden [4]).

Porphyr war mehr ein Vertheidiger eines durch Vernunft verklärten Heidenthums an sich als Vertheidiger der alterthümlichen Volks-Religionen der Griechen und Römer. In der Art und Weise, wie er sowohl über die blutigen als auch über die prunkvollen Opfer urtheilt, die er gerne abgeschafft, und an deren Stelle unblutige Opfer einer milden friedlichen Urzeit eingeführt wissen will, thut sich zur Genüge kund, wie ernstlich es von ihm gemeint sei, wenn er stets als auf die Hauptsache darauf dringt, daß der Mensch, sich selbst und was sein eigen ist opfernd,

1) Euseb. Praepar. Evang. L. 4. c. 21. 22.

2) Porphyr. ad Marcel. Epist. c. 17.

3) Porphyr. ad Marcel. Epist. c. 24.

4) Porphyr. ad Marcel. Epist. c. 18. 14. Porphyr. de Abstinent. L. 2. c. 34. 37. 61. Vergl. Jamblich. De Myster. Sect. 5. c. 14. 15. 16.

seine Gesinnung rein erhalte und unbeunruhigt von den Stürmen der Leidenschaft [1]). In Allem, was noch von der Gesinnung Porphyr's Zeugniß giebt, zeigt sich offenbar bei weitem mehr ein mächtiger innerer Drang seines Gemüths, den heidnischen Religions-Dienst in einem sittlichen Geiste neu zu beleben, als gerade alterthümliche Formen in ihrem Bestande aufrecht zu erhalten. Die Absicht indeß, als eigentlicher Gründer eines neuen Religionsdienstes aufzutreten, konnte er allein schon aus dem Grunde nicht fassen, weil es ihm allerdings freilich an Eigenthümlichkeit des Geistes mangelte, und sein ganzes Bewußtsein in einer nicht erst von ihm geschaffenen Schule wurzelte, in welcher eine Richtung verfolgt ward, der gemäß nicht Neues als Neues gegeben werden, sondern, was dargeboten ward, als angeblich Altes an das Alte angeknüpft werden sollte.

Der Götterdienst, der vor Alters in seinem Vaterlande Phoenicien bestanden hatte, trug, wenn derselbe zu seiner Zeit auch schon im hohen Grade gemildert worden war, dennoch an und für sich einen zu wollüstigen und grausamen Charakter an sich, als daß der Geist desselben der milden Gesinnung Porphyr's hätte entsprechen können. Mehr dagegen nach der ganzen Art und Weise, wie bei seiner verfeinerten Form des Bewußtseins er nur den Charakter des aegyptischen Religions-Dienstes auffassen konnte, und dem nach, was er über Indien hatte in Erfahrung bringen können, mußte er sich angezogen fühlen in der Betrachtung der Lebensweisen der aegyptischen Priester und indischen Büßer. In dem Naturdienst der Aegypter glaubte er den Geist eines seelenvollen Pantheismus zu erkennen [2]). In dem Leben der aegyptischen Priester und

1) Porphyr. de Abstinent. L. 2. c. 5. 6. 22. 34. 60. 61. Porphyr. ad Marcel. Epist. c. 16. 25.

2) Porphyr. De Abstinent. L. 4. c. 6.

indischen Weisen aber, inwieweit er darüber unterrichtet war, erschien ihm das Bild der Enthaltsamkeit, Leidenschaftslosigkeit und Heiligkeit [1]). Den Aegyptern und Indiern, mußte er glauben, sei die Natur ein lebendiger Tempel der Götter; die Seele des Priesters, des Weisen und Heiligen aber ein Tempel der Gottheit [2]).

Wie sehr auch Porphyr durch seine Schriften im Einzelnen Veranlassung dazu gegeben haben mag, daß man sich für berechtigt halten könnte, ihn einen in krankhafte, einseitig überspannte Richtungen versunkenen Schwärmer zu nennen, so spricht sich doch die gesunde Gediegenheit seines geistigen Lebens, so wie die seelenvolle Milde seiner Gesinnung auf eine herrliche Weise aus in seinen Ermahnungen an seine Frau Marcella [3]). Kein anderer Neu-Platoniker stand dem Christenthum so nahe, als gerade Porphyr; kein Anderer aus seiner Schule ward im Geiste, so wie er, vorwaltend beherrscht von den sittlichen Mächten. Aber wenn es auch in dem sittlichen Ringen seines Geistes ihm klar geworden war, daß die Seele des geheiligten Menschen ein Tempel der ewigen Gottheit sei, so konnte er dennoch auf der andern Seite dagegen die Natur nicht aufgeben, und auch in der Welt wollte er weilen, als in einem Tempel der Götter. Zum Glauben an den Erlöser, der für den Heiden erniedrigend war, konnte er sich nicht erheben; bei aller seiner ächten, gediegenen Sittlichkeit wurzelte weltliche Gesinnung immer noch tief in seiner Brust. Zur wirklichen Heiligung fehlte ihm die Hauptsache, die Kraft der Weltüberwindung, die ihm nur zu Theil hätte werden können durch den Glauben an das Erlösungswerk.

Mag es immerhin wahr sein, daß in den Irrthümern, in denen er noch befangen blieb, er im Einzelnen

1) Porphyr. De Abstinent. L. 4. c. 6. 7. 8. 17.

2) Vergl. Porphyr. ad Marcel. Epist. c. 11.

3) Porphyr. ad Marcel. Epist. c. 1-8.

Beschwörungen der Dämonen gestattet haben kann, für den Zweck, den schädlichen Einflüssen böser Dämonen entgegenzuwirken [1]: so ist es dennoch gewiß, daß er an und für sich vor der Geister-Beschwörung eine Abneigung hatte. Aus seiner Anwendung der neu-platonischen Dämonen-Lehre auf Orakel-Gebung, oder aus ähnlichen hiermit zusammenhängenden wissenschaftlichen Erläuterungen ist für seine Neigung zur Geister-Beschwörung so wenig ein Beweis herzunehmen, wie man dem Apollonius von Tyana und dem Plutarch eine solche Neigung vorwerfen darf, und kaum auch mit Grund, inwiefern er Romane schrieb, dem Apulejus. In dem von Jamblich beantworteten Schreiben Porphyr's an den aegyptischen Priester Anebo spricht sich seine Abneigung vor dem alexandrinischen, hier aegyptisch genannten Beschwörungswesen eben so sehr aus, als sein Zweifel an der Wirksamkeit desselben. Auch Porphyr behauptete, wie die Christen, daß Dichter und Philosophen, von bösen Dämonen verführt, das Volk dazu verleitet hätten, denselben als Göttern zu dienen [2]. Bei der überall unzweideutig sich aussprechenden Milde seiner Gesinnung, und bei seiner bekannten Abneigung vor blutigen Opfern kann es durchaus nicht für wahrscheinlich gehalten werden, daß Porphyr sich gerne befleckt hätte durch den, jenen finsteren Mächten geheiligten blutigen Dienst, als deren Fürsten er den Serapis nennt, jenen Gott, dessen Dienst erst in Alexandrien unter den Lagiden auf eine neue, eigenthümliche und mit nordischem Schamanenthum verwandte Weise aufgeblüht war [3].

Ganz dagegen einem finsteren Geisterspuck ergeben

---

1) Holsten. De Vita et Script. Porphyr. c. 9. Augustin. De Civit. Dei. L. 10. c. 9.

2) Euseb. Praepar. Evang. L. 4. c. 21.

3) Euseb. Praepar. Evang. L. 4. c. 23. Tacit. Histor. L. 4. c. 84. Jablonsky Panth. Aegypt. L. 2. c. 5. §. 4.

ist Jamblich, der sich völlig in Träumereien und Schwärmereien verliert, ohne Bedenken theurgische Künste angewandt wissen will und dabei auch erklärt, daß solche den Menschen nothwendig wären, um zur Gemeinschaft mit den göttlichen und geistigen Mächten zu gelangen [1]). Den Religionsdienst der Griechen schätzte er gering, weil die Griechen neuerungssüchtig wären und leichtsinnig. Die Assyrer und Aegypter dagegen preist er, und seine Religions-Weisheit schöpft er besonders aus den hermetischen Schriften und andern trüben Quellen, aus denen, wie er behauptet, auch Pythagoras geschöpft haben sollte [2]). Auf die mythischen Anschauungen der Aegypter und Assyrer wendete er vorzugsweise, nach seiner Auffassung derselben, die allegorische Deutungsweise an, und bezog das Wesen der im Sinne der neu-platonischen Lehre als Weltgötter gedachten Volksgötter auf den Kreis des Sonnenlebens und des von der Sonne erleuchteten Mondes [3]). Dem Bilderdienste aber war er durchaus abgeneigt [4]).

Als seinen Lehrer verehrte zwar der Kaiser Julian, der mit den Schriften des Porphyr weniger vertraut war [5]), den Jamblich. Doch nahm immer der Geist der Schule der Neu-Platoniker im Julian eine ganz andere Gestalt an, als wie sich derselbe im Jamblich gestaltet hatte. Als priesterlicher Philosoph hing Jamblich mysti-

1) Jamblich. De Myster. Sect. 1. c. 8. Sect. 2. c. 11. Sect. 6. c. 5. 6.

2) Jamblich. De Myster. Sect. 1. c. 1. 2. Sect. 8. c. 1. 3. 4. Bode Orpheus. p. 161.

3) Jamblich. De Myster. Sect. 1. c. 27. Sect. 7. c. 1. 2. 3. 4. 5. Sect. 8. c. 2. 3. Julian. Imperat. Oper. Parisiis. 1630. Orat. 4. p. 273. 281. 294. Jamblich. Adhort. ad Philosoph. Lipsiae 1813. c. 4. p. 45.

4) Jamblich. De Myster. Sect. 3. c. 28. 29. 30.

5) Julian. Imperat. Opera. Paris. 1630. Orat. 5. p. 302.

schem Wesen und Treiben an [1]), und verlor sich bei seinen Schwärmereien in eine Traum-Welt. Julian dagegen war schon durch seine Geburt daran verwiesen, seinen scharfen Blick stets fest gerichtet zu halten auf das Leben in der Gegenwart, der wirklichen Welt. Die politische Stellung, die er in der Welt einnahm, hatte schon frühe auf seinen reichen, heldenmüthigen Geist einwirken müssen. Ihn hatten die Gesänge Homer's, die hellenischen Heroen-Sagen begeistert; aus den Werken über die Geschichte der Griechen und Römer hatte sein Geist Nahrung gezogen, und die ganze Pracht und Herrlichkeit, die in ihrem geschichtlichen Leben Griechen und Römer im Laufe der Jahrhunderte entfaltet hatten, stand in einem klaren Bilde vor seinem Blick. Darum mußte er vom Christenthum ab dem Heidenthum sich zuwenden. Von der Verehrung des Kreuzes wendete er sich ab zur Verehrung des Schildes, welches, aus dem Himmel gefallen, zum Schutze der Stadt den Römern vom Jupiter oder vom Mars als Kleinod war gesendet worden [2]). Die Herrlichkeit des alten Reichs zugleich mit der Macht der alten Götter wieder herzustellen und aufrecht zu erhalten, gedachte er als Kaiser, und glaubte, daß ihm dieses als heilige Pflicht obläge. Seiner Ueberzeugung nach sollte der Kaiser Statthalter und Diener des höchsten Herrn, des Königes der Götter auf Erden sein [3]).

Julian glaubte, daß die Neuerungssucht überhaupt, besonders aber in Allem, was die Götter beträfe, zu meiden sei, und daß man in Allem die ursprünglichen vaterländischen Einrichtungen und Gesetze beobachten müsse, da aus ihrer Vortrefflichkeit erhelle, daß dieselben von den

---

1) Julian. Imperat. Oper. Orat. 7. p. 405.

2) Defense du Paganisme par l'Empereur Julien en grec et en françois par Marquis D'Argens. A Berlin. 1769. tom. 1. p. 152.

3) Julian. Imperat. Oper. Paris. 1630. Orat. 2. p. 166.

Göttern und nicht von Menschen herrührten [1]). Die den verschiedenen Kreisen des menschlichen Lebens vorstehenden Götter, die verschiedenen Götter der einzelnen Völker und Länder hielt Julian für Ausflüsse aus der einigen und ewigen höchsten Gottheit, nach deren Willen jene geschaffenen Weltgötter in den eigenthümlichen Kreisen ihrer Wirksamkeit walteten und herrschten [2]). Dem Glauben der Hebräer ließ er daher auch sein Recht, und fühlte keinesweges Abneigung gegen die Verehrer des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, dessen Tempel er wieder aufzubauen gedachte, um in Jerusalem in Gemeinschaft mit den Juden dem höchsten Wesen Dankopfer darzubringen [3]). In den Christen erblickte der Kaiser nur gefährliche Neuerer. Gerechtere Ansprüche auf religiöse Verehrung als der Gottessohn, den die Christen als Heilgott verehren, habe, meinte er, Aeskulap, der Heilgott des Leibes [4]).

Der hellenische Götterdienst scheint dem Sinne des Kaisers Julian, der überhaupt hellenische Bildung sehr hoch hielt, am meisten entsprochen zu haben. Auf eine geistreiche Weise deutet er im Sinne der neu-platonischen Lehre das Wesen der olympischen Götter, und beruft sich dabei, wie überhaupt bei seiner Mythendeutung, gerne auf den Platon [5]). Den Aeskulap preißt er als Heilgott des

---

1) Neander, Ueber den Kaiser Julian. S. 113.

2) Defense du Paganisme par l'Empereur Julien. Tom. 1. p. 36. 72. 100. 106.

3) Defense du Paganisme par l'Empereur Julien. Tom. 2. p. 167. Julian. Imperat. Oper. Paris. 1630. Tom. 1. p. 541. Tom. 2. p. 154.

4) Defense du Paganisme par l'Empereur Julien. Tom. 1. p. 157.

5) Julian. Imperat. Oper. Paris. 1630. Tom. 1. Orat. 4. p. 248. 254. Orat. 7. p. 439. 440.

Leibes, die Musen aber, den Apollon und den beredten Hermes als die der Seele des Menschen heilbringenden Mächte; den Mars und die Bellona verehrt er, weil sie im Kriege Beistand leisteten, und den Hephästus, weil er die Menschen in den von Zeus und der Athena herstammenden nützlichen Künsten unterrichte [1]). Das Wesen der römischen Götter faßt er im hellenischen Sinne auf, da ihm zufolge Rom hellenischen Ursprungs wäre und in hellennischer Weise hellenische Götter verehrte [2]). Doch neben den olympischen Göttern verehrte Julian als Weltgötter nicht nur ganz besonders die Sonne, den Mond und die himmlischen Gestirne, sondern suchte auch das Wesen der in Bildern verehrten Götter zurückzuführen auf den Kreis des Sonnenlebens und auf ein von der höchsten Gottheit selbst geschaffenes, die Natur erleuchtendes Bild [3]). Helios war ihm zufolge als der größte Gott unter den schaffenden und geistigen Mächten aus dem höchsten Urwesen als demselben durchaus ähnlich hervorgegangen, und wirkt unter den geistigen Mächten, was auf der ersten Stufe unter den höchsten Göttern das urwesentliche Gute wirkt. Das Dritte ist die sichtbare Kugel, die Ursache der Erhaltung für alles Sichtbare [4]). Von den Bildern, von den Altären und von Allem, was im religiösen Dienst sich darauf bezog, behauptete Julian, daß dies Alles von den Vorfahren auf die Nachkommen überliefert worden sei nicht als an und für sich göttlich, sondern als heilige Zeichen von der

1) Defense du Paganisme par l'Empereur Julien. Tom. 2. p. 19. Vergl. Orat. 6. p. 342.

2) Julian. Imperat. Opera. Orat. 4. p. 285.

3) Orat. 4. in Solem. Defense du Paganisme par l'Empereur Julien. Tom. 1. p. 30. 32.

4) Orat. 4. in Solem. Neander, Ueber den Kaiser Julian. S. 108. Oeuvres de l'Empereur Julien traduites par Tourlet. a Paris 1821. Tom. 1. p. 430.

Gegenwart der Götter, die in jenen Zeichen verehrt würden [1]).

Den äußeren Religionsdienst hielt Julian keineswegs für durchaus unerläßlich; vielmehr lobt er den Diogenes, der sich selbst und den Göttern genügt habe, indem er wie ein Weiser von ihnen gedacht, sie aus ganzer Seele verehrt und ihnen ganz zum Opfer sich hingegeben hätte. Auf die Heiligkeit der Gesinnung behauptete jener, käme es bei dem Opfer an, und auch der höchste Aufwand würde überflüssig verschwendet, wenn der Opfernde nicht in heiliger und reiner Gesinnung den Altären der Götter nahe [2]).

Nicht allen Mythen legte Julian gleichen Werth bei. Viele, wie sie unter dem Volke herumgingen, hielt er für abgeschmackt [3]). Die ersten Mythen-Dichter, meinte er, hätten den Zustand des Volks, zu welchem sie geredet hätten, berücksichtigt, und denselben in Mythen eingehüllt die Wahrheit in Brocken dargeboten, um die Wißbegierde lebhafter zu erregen. Nachdem so einmal der Gebrauch, in Bildern zu reden, in Griechenland eingeführt gewesen wäre, hätten die Dichter den Mythus gehaltvoller und lehrreicher zu behandeln gewußt. Im Allgemeinen aber eigene die mythische Ausdrucksweise vornehmlich der Theologie, da es sich nicht gezieme, daß vor unheiligen Ohren in nackten Worten von dem verborgenen Wesen der Götter geredet werde. Durch das Mittel der mythischen Ausdrucksweise werde Kunde von den göttlichen Dingen zu den Ohren der gewöhnlichen Menschen gebracht, die auf andere Weise das Göttliche zu fassen unfähig wären. Unwahr-

1) Julian. Imperat. Oper. 1630. Tom. 1. p. 537.

2) Neander, Ueber den Kaiser Julian. S. 119. Julian Imperat. Oper. Orat. 6. 7.

3) Defense de Paganisme par l'Empereur Julien. Tom. 1. p. 8. 10.

wahrscheinlichkeiten würden in die mythischen Erzählungen mit eingeflochten für den Zweck, den Weisen aufzufordern, dem verborgenen Sinne nachzuforschen. Dem gewöhnlichen Sinne wohne dies Bedürfniß nicht ein [1]). Menschliche Gestalt wollte Julian den Göttern nicht beigelegt wissen [2]).

Auf eine wie geistreiche Weise er auch überhaupt das Wesen des Heidenthums auffaßt, so erlaubt er sich im Einzelnen zuweilen doch ganz seltsame Deutungen. Dies tritt ganz besonders hervor in seiner Lobrede auf die Sonne, in welcher er im scheinbaren Widerspruch mit seinen eigenen und den neu-platonischen Ansichten über die Mannigfaltigkeit der Weltgötter, auf den Jamblich dabei zurückweisend, bestrebt ist, das Wesen der Meisten unter den zwölf großen hellenischen Göttern zurückzuführen auf das Wesen des Helios [3]).

Dem heidnischen Bewußtsein des kaiserlichen Philosophen, dem von seiner Kindheit an eine sehr lebendige Naturanschauung eingewohnt hatte [4]), mußte übrigens die Vorstellung von einer Verwandtschaft der Sonnen-Macht und der kaiserlichen Macht sehr nahe liegen. Den Gott Helios verehrte er als den Vermittler zwischen der unsichtbaren und sichtbaren Welt, und sich selbst betrachtete er als unter der besonderen Leitung desselben stehend, die ihn offenbarende Seele, als bestimmt die gefallene sichtbare Welt durch die wiederhergestellte Verehrung der Götter mit der unsichtbaren zu verbinden [5]). Er als Kaiser dachte sich im gewissen Sinne als die vierte Sonne.

Die Art und Weise, wie Julian, seiner eigenen Be-

1) Orat. 5. p. 318. Orat. 7. p. 386. 387. 403. 414.

2) Oratio 2. p. 153., Orat. 7. p. 414.

3) Orat. 4. p. 254. 255. 269. 279. 281. 282. 285. 287.

4) Orat. 4. p. 244.

5) Orat. 4. p. 261. Neander, Ueber den Kaiser Julian. S. 103.

hauptung nach, nur dem Jamblich, als seinem Lehrer folgend, bestrebt war, das Wesen der einzelnen Volksgötter deutend auf den Kreis des Sonnenlebens zurückzuführen, ist mit den neu-platonischen Ansichten über das Dasein mannigfacher Weltgötter nur insofern vereinbar, inwiefern man den pantheistischen Charakter der Lehre der Neu-Platoniker berücksichtigt. Dieser pantheistischen Lehre nach ist nicht nur die Gottheit überall und nirgends, und ihrer Untheilbarkeit wegen überall ganz in der Wesenheit jeglicher Form des Seins, sondern auch die einzelnen verschiedenen Götter sind insgesammt überall [1]), und fließen so gewissermaaßen zusammen in einen Kreis, als dessen Abbild das lichte Sonnenleben aufgefaßt ward. Einer solchen Auffassung nach wandte in einer so schroffen und scharfen Weise, daß man manchmal darüber irre wird, und nicht weiß, ob er im Ernst oder Scherz rede, Macrobius in Behandlung der Mythen die allegorische Deutungsweise an. Ihm fließt das Wesen der vornehmsten männlichen Götter in das der Sonne zusammen, und das Wesen der weiblichen Gottheiten in das des Mondes [2]).

Scharfsinniger hielt der Neu-Platoniker Sallustius, der zu den Zeiten des Proklus lebte, die Begriffe auseinander geschieden. Ihm, der in seinen philosophischen Betrachtungen sich nur innerhalb des Kreises der hellenischen Mythologie bewegt, sind die Mythen, von begeisterten Dichtern, Weisen und Priestern, ja durch Orakelsprüche selbst von den Göttern herstammend, göttlichen Ursprungs. Durch dieselben wären Alle, die Solches zu fassen vermöchten, über das Dasein der Götter belehrt worden. Was aber die den Göttern unwürdigen Geschichten beträfe, die in den

1) Plotin. Oper. Basileae 1580. p. 142. 547. 660. 662. 704. 722. 752.

2) Macrob. in Somn. Scipion. L. 1. c. 20. Saturnal. L. 1. c. 9. 15. 17. 18. 19. 21. 22. 23. L. 3. c. 8. L. 7. c. 16.

Mythen erzählt würden, so wären dieselben mit in die Erzählungen eingeflochten worden für den Zweck, das Nachdenken anzuregen über den geheimen Sinn der Andeutungen unnennbarer Dinge.[1]). Fünf Arten von Mythen unterscheidet Sallustius, als nämlich theologische, physische, psychische, materielle und endlich solche, die aus diesen gemischt wären. Die theologischen Mythen sind ihm solche, die das Wesen der überweltlichen Götter behandeln; die physischen Mythen bezögen sich auf das Wesen der Weltgötter; der Inhalt der psychischen Mythen begreife den Kreis des Seelenlebens, und die materiellen Mythen, die besonders von den Aegyptern in deren Unwissenheit ausgebildet worden wären, hätten den Kreis der Körperlichkeit zum Gegenstande[2]). Als Weltgötter gelten ihm die großen hellenischen Götter, deren es, wie er zu beweisen sucht, nothwendig zwölfe geben müsse. Die verschiedenen Bereiche ihrer Wirksamkeit weist er ihnen in der Natur an, während er sie im Himmel beisammen weilen läßt[3]). Den äußeren Religionsdienst empfiehlt er nicht um der Götter, sondern vielmehr um der Menschen willen, die durch denselben zur Gemeinschaft mit jenen gelangten. Der Tempel ist ihm ein Bild des Himmels, der Altar ein Bild der Erde und in den Götterbildern schaut er das Leben an[4]).

Wenn es wahr ist, daß Sallustius mit Proklus in Uneinigkeit gelebt habe[5]), so möchte der Grund davon leicht darin zu suchen sein, daß Sallustius bei seinen philosophischen Betrachtungen sich auf dem Boden und in dem Kreise hellenischer Bildung hielt, und Abneigung da-

---

1) Sallust. Philos. De Diis et Mundo. c. 3.

2) Sallust. De Diis et Mundo. c. 4.

3) Sallust. De Diis et Mundo. c. 6.

4) Sallust. De Diis et Mundo. c. 14, 15, 16.

5) Gale Opuscula Mythologica Physica et Ethica. Amstelodam. 1688. Praefat.

vor gehabt haben muss, in der Art und Weise des Proklus in orientalische Anschauungsweisen sich zu versenken, und namentlich auf den Kreis der Wissenschaften der Chaldäer einzugehen. Weihen und Reinigungen, wie sie, zur Heiligung der Seele, angeblich von Orpheus sowohl, als auch von den Chaldäern angeordnet sein sollten, war Proklus in hohem Maaße ergeben [1]). Nicht blos in hellenischer, sondern auch in phrygischer, syrischer, arabischer und ägyptischer Weise diente er ängstlich den Göttern und vorzugsweise dem Asklepios [2]). Er hielt dafür, daß es dem wahren Philosophen gezieme, ein Priester der Götter jeglichen Landes und Volks zu sein. Allerdings zwar schloß seine geistige Bildung an die hellenische sich an: er verehrte Homer und führte ihn häufig in seinen Schriften an; er diente den hellenischen Göttern und besonders der heilbringenden Athene, der im Streben nach Weisheit sein Leben geweiht war; die Werke des Platon und anderer hellenischer Philosophen erläuterte er seinen Schülern [3]). Auf dem Wege jedoch fortwandelnd, den schon Jamblich in seiner Einseitigkeit besonders verfolgt hatte, trat er mehr, als wie es von Seiten Plotin's, Porphyr's und des Kaisers Julian geschehen war, aus dem Hellenenthum heraus in das Chaldäerthum hinein. Seine Grundansichten über das Wesen der Gottheit, der überweltlichen Götter, der Weltgötter und Dämonen stimmten im Allgemeinen mit den in der Schule der Neu-Platoniker geltenden Ansichten überein [4]); es kommen jedoch bei ihm unter den Geisterwesen zu den Dämonen Engel hinzu [5]). Den Be-

1) Marini Vita Procli. Lipsiae 1814. c. 18.

2) Marini Vita Procl. c. 17. 19.

3) Marini Vita Procl. c. 26. 29. 30. Procl. Oper. ed. Cousin. Tom. 2. p. 116.

4) Procl. Oper. ed. Cousin. Tom. 1. p. 13. 109. Tom. 2. p. 177. 186. 190.

5) Procl. Oper. ed. Cousin. Tom. 2. p. 85.

griff der Engel scheint er, der im Uebrigen sonst den Hermes als den Boten des Zeus verehrte [1]), chaldäischen Ansichten entnommen zu haben. Dem Gestirndienste war er, wie sein Schüler Marinus in chaldäischer Weise ergeben; er theilte die Lebensalter der Menschen ein nach der Verschiedenheit der Eigenschaften der Wandelsterne [2]). Seine Lehre über das Opfer und über Zauberwerk hatte er ganz im chaldäischen Sinne ausgebildet, indem er die in Beiden wirkende wesentliche Kraft zurückführte auf den Begriff der Mitleidenschaft und Verwandtschaft der im Weltall wirksamen Kräfte [3]). Den Hauptgegenstand der Beschäftigungen seines Geistes bildete überhaupt auch, außer dem, was als orphische Weisheit galt, eine Theologie, wie sie sich zu seiner Zeit an Religionsansichten entwickelt hatte, die ursprünglich von den Chaldäern herstammten [4]). Den Wegen, auf welchen er durch das Mittel der Geisterbeschwörung zur Gemeinschaft mit den göttlichen Mächten gelangen zu können hoffte, ging er nach; auch gab er sich mit anderem Zauberwerk ab, um die Naturkräfte zu beschwören [5]). Mit dem Sohne des Hermes, dem Gotte Pan, soll er in vertraulicher Freundschaft gelebt, und in einem sehr hohen Maaße der Gunst der Mutter der Götter sich erfreut haben. Den geheimeren Sinn ihres Dienstes und dessen des All's durch Hülfe philosophischer Deutung ans Licht zu bringen, hat er in einer eigends für diesen Zweck abgefaßten Schrift versucht [6]). Einer wie seltsamen allegorischen Deutungsweise er indeß überhaupt

1) Procl. Oper. ed. Cousin. Tom. 3. p. 29.

2) Procl. Oper. tom. 3. p. 39. Marin. Vit. Procl. c. 35.

3) Procl. De Sacrific. et Mag.

4) Marini Vit. Procl. 26. 27.

5) Marini Vit. Procl. c. 28. 32. Procl. Oper. ed. Cousin. Tom. 2. p. 106.

6) Marini Vit. Procl. c. 33.

nachhing, dies erhellt hinlänglich aus seinem wunderlichen Bestreben, Allegorien aufzufinden in dem unter dem Namen Parmenides bekannten platonischen Gespräche.

In Proklus hat sich der Geist hellenischer Bildung völlig chaldäisirt, während auf der andern Seite Hellenenthum nebst Römerthum vom Christenthum überwunden worden war. So hatten sich in dem weiten Kreise der allgemeinen Weltgeschichte aus der Wurzel der Gegensätze, in deren Kampf im Alterthum die heilige Geschichte in ihrer Entfaltung sich bewegt hatte, in neuer Form Gegensätze entwickelt, die immer auf die alte Wurzel zurückweisen. Aus dem Hebräerthum war in dessen Verklärung das Christenthum erblüht, und es war dasselbe aus den Schranken des alten Bundes herausgetreten in den weiteren Kreis des allgemeinen weltgeschichtlichen Lebens der Menschheit; das in der alten heiligen Geschichte dem Hebräerthum im Gegensatze gegenüberstehende Chaldäerthum aber war im Geiste der Neu-Platoniker durch hellenische Philosophie nach und nach gemildert und vergeistigt, dadurch aber auch in ein ganz anderes verwandelt worden, als was es ursprünglich gewesen war.

Der alten chaldäischen Religion lag eine durchaus fleischliche Auffassung des Lebens zu Grunde [1]). Sittliche Vorstellungen hatten die alten Chaldäer, die entweder die Welt selbst, oder die derselben einwohnende Lebensseele als Gottheit des Schicksals oder der Nothwendigkeit verehrten, nicht mit ihrer Welt- und Lebensansicht verknüpft. Darin vielmehr, daß in die chaldäischen Religionsansichten sittliche Vorstellungen, die denselben ursprünglich ganz fremd gewesen waren, hineingebildet wurden, besteht das Eigenthümliche dessen, was sich in der neu-platonischen Philosophie entwickelte.

---

1) Vergl. Philo de migrat. Abraham. oper. ed. Francofurti. p. 415.

Für den hier vorliegenden Zweck kann die Frage zur Seite geschoben werden, inwiefern von den älteren griechischen Philosophen, dem Empedokles, den Pythagoräern, dem Plato, oder von den jüngern, den Neu-Platonikern, die sittliche Vorstellung von der Seelenwanderung durch die Kreise der Natur im wirklichen oder im bildlichen Sinne genommen worden sei; es kommt hier nur auf die Geschichte der Ausbildung derselben an, und auf den Nachweis, daß sie in der griechischen Philosophie wurzele.

Man hat sie von Aegypten herleiten wollen, und es ist auch nicht zu leugnen, daß von dieser Seite her der Geist der Griechen schon in frühen Zeiten in mannigfaltiger Weise angeregt worden sei; aber wie überhaupt zugestanden werden kann, daß zur Naturphilosophie der Geist der Griechen, durch den Eindruck, den er in Folge seiner Bekanntschaft mit religiösen Ansichten der Orientalen empfangen habe, vorzugsweise angeregt worden sei, ohne daß deshalb zugleich zugestanden werden darf, daß die Vorstellungen, in der Form, wie sie sich in der griechischen Philosophie entwickelt haben, orientalischen Ursprunges wären: so auch gilt dasselbe in Beziehung auf die Vorstellung von der Seelenwanderung durch die Kreise der Natur.

Dem Berichte des Herodotus zufolge wanderte nach den Ansichten der Aegypter die Seele nach dem Tode allerdings zwar 3000 Jahre durch die Kreise der Naturreiche. Die Grenzen dieser Kreise dehnten sich jedoch nicht aus über die himmlischen Kreise der Gestirne; vielmehr beschränkte sich der Kreislauf der aegyptischen Seelenwanderung innerhalb des Gebiets des Erdenlebens und der Reihe der Erdgeschöpfe. Es wandte sich überhaupt der religiöse Sinn der Aegypter nicht dem Himmel, sondern vielmehr der Erde zu. Von allen bekannten Völkern waren sie es fast allein, die dem Himmel die Erde als Nebenbuhlerin zur Seite setzten, diese göttlicher Verehrung würdigend, aber dagegen den Himmel keiner Anbetung

werth achtend, wie wenn jemand eines Reiches Enden und Grenzen höher schätzte, als die königliche Burg des Reichs. In der Welt nämlich, setzt Philo zur Erläuterung hinzu, sei der Himmel die geheiligte Königsburg, die Erde aber die Grenze des Reichs, zwar nicht zu verachten, doch mit dem Aether nicht zu vergleichen, dem sie so weit nachstehe, wie das Dunkel dem Licht, die Nacht dem Tage, das Vergängliche dem Unvergänglichen, das Sterbliche dem Geistigen. Weil aber in Aegypten kein Regen vom Himmel fiel, sondern das Land durch das Uebertreten des Flusses bewässert ward, so leisteten die Aegypter dem Nil vorzugsweise besondere Verehrung und priesen ihn und sein Thal als dem Himmel nebenbuhlerisch den Rang der Göttlichkeit streitig machend [1]).

So wenig, wie Philo eine besonders dem Sternenhimmel zugewandte Richtung des Blicks der Aegypter zu bemerken im Stande war, eben so wenig fiel eine solche der Beobachtung des Origenes auf. Beide, Philo sowohl als Origines, reden stets und überall nur von der Hinwendung der Aegypter zum Thierdienst [2]).

Herodot zwar sagt allerdings, die Aegypter hätten zuerst von allen Völkern das Jahr erfunden, und in seine zwölf Zeiten getheilt, und dies hätten sie nach den Sternen geordnet [3]). Diese Stelle ist jedoch keinesweges mit Grund auf eine im Einzelnen ausgebildete Sternkunde der Aegypter zu deuten, sondern nur auf die Kenntniß einzelner Sterne oder Gestirne, wie etwa des Sirius oder des Sternbildes des Löwen [4]). An einer anderen Stelle,

---

1) Philon. op. ed. Francof. p. 682.

2) A. a. O. S. 562. 755. Origenes contr. Cels. oper. ed. Basil. 1571. p. 684. 685. 685. 740.

3) Herodot. L. 2. c. 4.

4) Biot, recherches sur plusieurs points de l'astronomie Egyptienne. a Paris 1823. p. 219.

wo Herodot [1]) von den Geistern redet, die den Monaten und Tagen vorgesetzt wären, wird der Sterne nicht dabei gedacht, und nichts zwingt zu der Annahme, daß es Sterngeister gewesen wären.

Einer Nachricht des Macrobius zufolge wäre Heliopolis in Unterägypten, die Stadt On, von Babylon aus gegründet worden [2]), wie auch Sidon in Phönicien nur eine babylonische Ansiedelung war. Hiernach wäre Heliopolis als das früheste Vermittlungsglied anzusehen, durch welches eine Vermischung der Formen des syrisch-chaldäischen Gestirndienstes mit den Formen des ägyptischen Religionsdienstes veranlaßt worden wäre. Für spätere Zeiten bildete Alexandrien ein solches Vermittlungsglied. Ueberhaupt aber kann es keinem Zweifel unterliegen, daß eine ausgebildetere Sternkunde und ein vorzugsweise der Verehrung der Gestirne sich zuneigender Religionsdienst von Babylon ausgegangen, nicht aber dorthin von Aegypten her verpflanzt worden sei [3]).

Die Chaldäer verknüpften aber mit ihrem Sterndienste keineswegs den Glauben an eine Wanderung der Seelen nach dem Tode durch die Kreise des Erdenlebens und der Gestirne [4]). Was dagegen die aegyptische Lehre von der Seelenwanderung betrifft, so erhellt aus einer Vergleichung dessen, was Herodot darüber berichtet, mit dem Berichte des Diodor über die Leichenbestattung der Aegypter, daß man unter diesem Volke die Seelenwanderung nicht als eine Bußübung, sondern vielmehr als eine zur Strafe verhängte Wanderung angesehen habe. Die Nachricht des

---

1) Herodot. L. 2. c. 82.

2) Macrob. Saturn. L. 1. c. 28.

3) Friedrch Münter, Religion der Babylonier. 1827. S. 7. Vergl. Philon. oper. ed. Pfeiffer. vol. 3. p. 498. 500. 494. vol. 5. p. 262. 266.

4) Vergl. Gesenius Commentar zum Jesaia. Thl. I. S. 343. 476.

Herodot nämlich ist mit den Nachrichten über den Amenthes der Aegypter, in welchem der Seele von Osiris das kühle Wasser gereicht worden wäre, gar nicht anders zu vereinigen, als in der Art, daß man annimmt, daß wer bei dem über ihn gehaltenen Todtengerichte der Ruhe im Grabe als Mumie nicht sei würdig geachtet worden, dessen Seele habe 3000 Jahre wandern müssen, um nach Ablauf dieser geschlossenen Zeit von Neuem abermals als Mensch eine neue Prüfung zu bestehn. Der Gedanke von einem Herabsteigen der Seele durch die himmlischen Kreise der Gestirne und einem Wiederhinaufsteigen war in die altägyptische Ansicht von der Seelenwanderung keinesweges eingetreten.

Daß schon zu Herodots Zeiten und vor ihm die Griechen von der ägyptischen Lehre über die Seelenwanderung Kunde erhalten hätten, erhellt aus seinem Berichte; auch ist es nicht unwahrscheinlich, daß eben hierdurch Empedokles und die Pythagoräer, inwieweit sie überhaupt an die Seelenwanderung geglaubt haben mögen, auf ihre Ansichten darüber zuerst geführt worden wären; aber schon von ihnen ist die Vorstellung ganz eigenthümlich um- und ausgebildet worden, indem sie sittliche Vorstellungen damit verknüpften, und dies in einem anderen Sinne, als wie es von den alten Aegyptern geschehen war.

Was im Allgemeinen übrigens griechische Philosophen wirklich in den Sternen als göttlich bewunderten, war die in der Lehre der Pythagoräer wurzelnde Ahnung von der an dem Wandel der Gestirne sich offenbarenden Ordnung und Gesetzmäßigkeit im Weltall; und da an dem, dem Menschen nur seinen allgemeineren Verhältnissen nach kund werdenden Leben der Gestirne weniger Willkühr und Zufälligkeit als an dem Erdenleben erscheint, so ward der Sternenhimmel vorzugsweise als ein Bild gesetzmäßiger Ordnung betrachtet. In diesem Sinne ward das Wesen des Göttlichen in dem Wandel der Gestirne angeschaut,

und indem besonders die Pythagoräer das Gesetz dieser Ordnung zu erforschen strebten, bildete sich in ihrer Schule vorzugsweise durch den Philolaus die Vorstellung von den kreisförmig über einander gelagerten Bahnen der größeren und kleineren Wandelsterne aus; auch finden sich im Timäus Vorstellungen von dem himmlischen Ursprunge und dem Herabkommen der Seelen aus der Welt der Gestirne [1]).

Diese Vorstellungen, von denen in den Religionsansichten der alten Aegypter, Chaldäer oder Perser keine Spuren vorkommen, gewannen bei der Ausbildung der Sternkunde in Alexandrien und indem chaldäische Ansichten mit ihnen in Verbindung gesetzt wurden, festere Bestimmtheit. Mit römischer Schärfe des Verstandes behandelt sie Cicero im mythischen Sinne [2]). Porphyr und Jamblich verwarfen die Vorstellung als zu sehr in Sinnlichkeit wurzelnd. Jamblich will sie keinesweges im eigentlichen, sondern nur im bildlichen Sinne gelten lassen, als sinnbildlichen Ausdruck für das Verhältniß der Vereinigung der Seele mit dem Leibe. Jamblich bekannte sich keinesweges zu der Ansicht von einer wirklichen Herabkunft der menschlichen Seele aus den Gestirnen und von der Wanderung derselben nach dem irdischen Tode durch die Reiche der Natur, die Kreise des Erdenlebens und der Gestirne. Auf eine unzweideutige Weise vielmehr spricht er nur von der Erhebung der Seele des Theurgie mit der Erkenntniß verbindenden wahren Philosophen zur höchsten einigen geistigen Gottheit durch die Kraft der Theurgie, durch welche der Theurg alle und jede, in den mannigfaltigen Naturreichen aus einander gebreiteten Mächte an sich zu ziehen im Stande wäre, und in dieser Art mit

1) Platon. Tim. ed. Lindau. Lipsiae 1828. p. 47. 54. 55. 56. 71.

2) Somnium Scipion.

dem geistigen Werkmeister der Welt sich vereinige [1]). Diese Vereinigung der Seele mit der Gottheit soll, der Ansicht Jamblichs zufolge, der wahre Philosoph schon bei seinen Lebzeiten auf Erden in der Kraft der Theurgie zu bewerkstelligen im Stande sein.

Andere Philosophen jedoch hatten die Vorstellung mehr in eigentlicher Bedeutung genommen, und in einem solchen Sinne wurde sie auch in der Lehre der Mithras-Mysterien behandelt [2]). Die Mithras-Mysterien tragen indeß von dem Geiste und den Lehren der iranischen Feuerreligion nichts weiter an sich als den Namen Mithras. Es findet sich durchaus keine Spur, die darauf hinwiese, daß je in Iran der Glaube an Seelenwanderung geherrscht hätte; und dem ganzen Geiste der Lehre des Serduscht widerspricht ein solcher Glaube durchaus. Die Lehren der Mythras-Mysterien, von denen man erst seit der Zeit des vom Pompejus beendigten Seeräuberkrieges Kunde erhält, stammen offenbar nirgends anders woher, als aus einer Vermischung griechischer, besonders pythagoräischer Ansichten mit Symbolen, die der persischen Religion entnommen sind. Zur Begründung der Behauptung, daß die Vorstellung von einer Wanderung der Seelen durch die Sternkreise aus dem tieferen Asien nach dem Westen verpflanzt worden wäre, kann die Berufung auf die Mithras-Mysterien nicht dienen. Den Persern war diese Vorstellung unbekannt, und in der Form, wie sie von den Neu-Pythagoräern und Neu-Platonikern ausgebildet ist, findet sie sich auch vor dem zwölften Jahrhundert unter den Indiern nicht. Die altindische Vorstellung von der Seelenwanderung schließt sich nicht an eine Ansicht an, wonach der Bau des Himmels stufenweise in den Fixsternhimmel und die Kreise der Wandelsterne, sowie der Sonne und

1) Jamblich. de myst. sect. 10. c. 6.

2) Origen. contr. Cels. L. 4. oper. ed. Bas. 1571. p. 754.

des Mondes getheilt gewesen wäre. Die Bereiche der Seelenwanderung sind vielmehr nach der ursprünglichen indischen Ansicht dreifach und neunfach getheilt. Die Haupteintheilung geschieht nach den Vorstellungen von der Welt der Sonne, der des Mondes und der der Erde, und diese Welten zerfallen wieder, jede zu drei, in neun Reiche.

Die unter den griechischen Philosophen zuerst bei Philolaus gefundene Vorstellung von den stufenweise übereinander gelagerten himmlischen Sternkreisen ist nirgends anders woher, als aus dieser Quelle abzuleiten. Mit ihr ist die chaldäische Ansicht über die im Thierkreise belegenen himmlischen Häuser der Sonne, des Mondes und der fünf Wandelsterne, in welchen Häusern die sich bewegenden Himmelskörper sich begegneten oder sich flöhen, nicht in Uebereinstimmung zu bringen. Ueberdies auch können die Chaldäer ihrer ganzen Religionsansicht nach die himmlischen Heerschaaren mit der Sonne an der Spitze nur als durch den Himmel schiffende geistige Wesen betrachtet haben. Wenn in späteren Zeiten bei den Arabern die Ansicht von den sieben Himmeln nebst den sieben Meeren und sieben Erdfesten gefunden wird, so zeigt hier die Heiligkeit der Siebenzahl zwar allerdings auf die Wurzel im chaldäischen Dienste der Sonne, des Mondes und der fünf Wandelsterne hin; die Ansicht der sphärischen Lagerung der sieben Himmel stammt aber ohne Zweifel in ihrer letzten Wurzel aus griechischer Philosophie, aus der im Laufe der Jahrhunderte in Vermischung mit orientalischen Ansichten sich mannigfache Sekten herausbildeten, die in den Jahrhunderten von Christi Geburt an bis auf Muhamed nicht ohne grossen Einfluß auf Arabien blieben. Die arabische Ansicht von den sieben Himmeln, den sieben Meeren und den sieben Erdfesten ist in späteren Zeiten auch in Indien eingedrungen, und ist aufgenommen worden in die in den Puranas enthaltenen Lehren der jüngeren indischen Sekten. So verdankt, durch viele und mannigfaltige Vermittlungs-

glieder freilich, die jetzige Form der indischen Religion dem Philolaus mehr, als nachweislich Pythagoras den Indiern.

Die Vorstellung von den sieben Himmeln ist auch zu den Talmudisten gekommen und findet sich außerdem auch gleichfalls in dem sogenannten Testamente des Levi [1]). Schon hieraus erhellt, welch eine Arbeit dazu erforderlich sein würde, wenn man es unternehmen wollte, die grenzenlose Verwirrung in religiösen Ansichten, die in Folge dessen, daß griechische, aegyptische, chaldäische, persische, jüdische und endlich auch christliche Vorstellungen sich begegneten, auf einander übertragen und auf eine seltsame Weise mit einander vermischt wurden, eintrat, dadurch aufzulösen, daß man den Spuren dieser Vermischungen der verschiedenartigsten Vorstellungen in den einzelnen, vielfach sich kreuzenden Verzweigungen folgte. Die Haupterscheinungen indeß, die aus einer Mythendeutung solcher Art von der Seite des Orientalismus her sich ergaben, werden eben so sehr einer wissenschaftlichen Aufmerksamkeit werth sein, wie die Geschichte des an die Fortentwicklung der griechischen Philosophie sich anschließenden Synkretismus.

---

1) Schöttgen. hor. hebr. ad talmud. ad 2. Cor. XII. 3. Fabr. cod. pseudepigraph. p. 545.

(Die Geschichte der Deutung und Behandlung der Mythen im Synkretismus der Zabier und Nasaräer und innerhalb der christlichen Kirche des Alterthums folgt als zweiter Artikel im folgenden Heft).

II.

Die Form der christlichen Dogmen- und Kirchen-Historie, in Betracht gezogen

von

Dr. C. Daub.

(Fortsetzung.)

IV.

Das nächstfolgende Zeitalter heißt, seinen Kirchen- und Dogmen-geschichtlichen Inhalt angehend, wohl mit Recht das kirchlich-papistische. Die Glaubens-Meinungen, welche im eben vergangenen eine Existenz hätten, wurden in ihm allmählich zu Gegenständen der bloßen Reminiscenz; es gab fortan zwar noch z. B. arianisch-gesinnte Personen, aber keine arianisch-constituirte Gemeinden, und wenn dergleichen, z. B. die nestorianischen noch existiren, so haben sie doch kein Bestehen in der Kirche, wie diese von nun an sich gestaltete. Im Symbol des Glaubens waren seine Artikel nicht allein mit einander vereinigt, sondern hatte er selbst auch ihre Einheit mit ihnen selbst und die seinige mit sich vollendet; nur kamen freilich die Gemeinden, deren Symbol es wurde, hiedurch, als wäre dasselbe ein Schiboleth vorerst zum bloßen Verein mit einander. Dieser enthielt nun zwar — denn es war kein Schiboleth — das freie Motiv zu ihrer Einheit, auch wurden

für dieselbe, wie die Data bezeugen, seitdem die größten Anstrengungen gemacht, allein er selbst ist bis jetzt dennoch, der er war, — ein Verein, und im weiten Abstande von der Einheit, die das Glaubens-Symbol hat.

Nämlich: die beiden Ober-Bischöfe der zwei angesehensten aller unirten Gemeinden, der Pabst zu Rom, wie er nachher hieß, und der Patriarch zu Konstantinopel geriethen in Conflikt mit einander, indem der historische Eigensinn des einen nicht so stark, wie der des andern, auf das Geschichtliche des patristischen Zeitalters, aber desto stärker auf das des apostolischen gerichtet war, und beide dadurch, daß sie für sich und — die Kirche, mit gleich großem Interesse, des jüdischen und seines Hohenpriesterthums eingedenk blieben, das jenseitsgeschichtliche, oder rein-dogmatische des apostolischen Zeitalters gleich sehr unbeachtet ließen; denn, wenn schon nicht für alle Glieder aller Gemeinden des apostolischen, so war doch für die Stifter der letzteren — für die Apostel — das Alte vergangen und alles Neu worden. „Auch für die Vorsteher jenes Vereins? Auch für die unirten Gemeinden und deren einzelne Glieder?“ — In ihn mochte sich wohl vom patristischen- und sogar noch vom apostolischen-Zeitalter her ein Theil des alttestamentlichen Kultus und Gepränges, wie dies, nur mehr oder weniger verändert, sich noch darin findet, — bis auf priesterlichen Schmuck und emblematischen Ornat, z. B. im Umschlags-Krägelchen, als dem Abbilde der zwei Gesetz-Tafeln — hineingezogen haben. Der römische Bischof nebst den Gemeinden, deren Vorsteher er war, nahm in der Meinung, daß der Apostel Petrus der Apostel-Fürst und das sichtbare Kirchen-Oberhaupt gewesen sei, ihn für dies Oberhaupt und diesen Fürsten, und sich selbst, wo nicht in Bezug auf Beides, doch auf das Eine für seinen Nachfolger. Schon durch diese Meinung begann der christliche Glaube sich, obwohl im Symbol aufs Bestimmteste ge-

gefaßt, zu corrumpiren und corrumpirt zu werden, denn sie — eine in der Verehrung des ehemaligen Hohenpriesterthums judaizirende — schloß sich in ihn mit ein und wußte sich in ihm sogar durch das Symbol selbst, als sei sie selbst ein integrirender Theil desselben, ihre Haltung zu geben. Nun bestand zwar der, erst nur durch das Symbol der Taufe, dann durch das der ökumenischen Synoden vermittelte Verein aller Gemeinden nach, wie vor, allein in Folge des oberwähnten Conflikts kam es gleichwohl in ihm selbst, der sich die katholische Kirche nannte, allmählich zu einer Differenz, die endlich zur Spaltung wurde, und als diese — als ein Schisma — noch fortbesteht. In ihr blieb das Symbol, bis auf Einen Gedanken und Ausdruck, unverändert, nur fügte sich demselben, als sei durchaus der Verein noch nicht ganz gesichert, ein Ritual bei, das in ihr blos verschieden modificirt, — aber dann durch den Meßkanon Pabst Gregor's des Großen vollständig und genau bestimmt, — die Uniformität des kirchlichen Kultus zum Hauptzweck hatte.

Was vorlängst an den anderen Völkern das römische gethan hatte, sie, höchstens mit Belassung einiger Freiheiten, durch Unterjochung mit sich vereinigend, wo es das römische Reich wurde, das versuchte nunmehr und vollbrachte endlich auch die römisch-christliche — an allen anderen Gemeinden, die sie theils als irgendwo schon gestiftete zu erreichen strebte und vermochte, theils, wo nur immer, selbst stiftete; sie vereinigte, sich dieselben subordinirend, alle insgesammt mit sich, und nannte sich, von dem vermeinten Apostel-Fürsten her, und als diese allumfassende Union, die apostolisch-katholische Kirche. Die Stiftung der Mönchs-Orden mit den Gelübden der Armuth, des Cölibats und unbedingten Gehorsams, die mancherlei Ordens-Regeln, die häretischen Lehren, obgleich deren Urheber sich gegen die Union nicht zu behaupten vermochten, die Prätension dieser Union oder

— Kirche an die weltliche Macht, daß sie mit ihren Rechten — blos menschlichen — sich dem ihrigen, als dem allein göttlichen und kanonischen unbedingt füge, sogar die Versuche einer scientifischen Erkenntniß der christlichen Dogmen schon vor — besonders aber während der Zeit des scholastischen Philosophirens ꝛc. gaben Veranlassung zu einer so großen Menge sich dem christlichen Glauben durch ihn selbst theils anheftender, theils insinuirender Meinungen, daß er und die Lehre seines Stifters fast ganz von ihnen über- und durch-zogen — und kaum noch zu erkennen — die Freiheit aber, da sie sich von ihrem Princip, von der Glaubenswahrheit, weggewandt, und der Glaubens-Meinung immer inniger zugeneigt hatte, endlich auf's Engste beschränkt — und bis zur Unfreiheit herab gekommen war.

Die Geschichte der Dogmen, im patristischen Zeitalter für den natürlichen Sinn ohne Interesse, wird ihm, als die der Glaubens-Meinungen im papistischen, ihre Form betreffend, sehr interessant. Denn diese Meinungen (jede in der katholischen Kirche z. B. die von der Transsubstanziation, für eine Wahrheit geltend) waren, indem sämmtlich blos temporelle Fakta, die also der historische Sinn allein durch Reminiscenz vergegenwärtigt, zugleich, wie sie als Data noch sind, mit räumlichen Bewegungen unzertrennlich verknüpft, und hatten, jede in einer solchen, so zu sagen, eine Gestalt, in der sie Gegenstand des natürlichen Sinnes wurde und ist, gewonnen. Die Meinungen von der Heiligkeit des Priesters, von der oben genannten Transsubstanziation, dem Wunder der göttlichen Gnadenwirkung, dem Zustande der Seele sogleich nach der Abscheidung aus ihrem Leibe u. s. w. sind in den Ritualien der Priester-Weihe und Salbung, dem Meßopfer, der letzten Oehlung, den Seel-Messen u. s. w. gewissermaßen verkörpert; eben so sind es die theils wirklich-existirenden, theils als wirklich nur vorgestellten, d. i. blos imaginären Lo-

calitäten des grenzenlosen Raumes, nämlich: seine Ortschaften, die Erde, der Himmel, die Hölle, ein Platz zwischen beiden, (der Ort des Fegfeuers) oder neben dem einen (der limbus animarum) — ꝛc., worin die Meinungen vom Verdienstlichen der Werke, — als da theils waren, theils noch sind: die Wallfahrten nach dem heiligen Grabe: die Kreuzzüge zu seiner Eroberung, Einsiedeleien, Pilgerschaften, Verehrung der Reliquien ꝛc. — ingleichen die von einer ewigen Seligkeit hoch oben, von einer eben solchen Verdammniß tief unten, von einem Zustande zwischen beiden, dem Fegfeuer u. s. w. veranschaulicht wurden und werden. Auch die bildende Kunst, als Sculptur, Malerei, Architektur ꝛc. that das ihrige sogar zur objektiven Repräsentation des Gegenstandes nicht nur dieser und jener einst präsent gewesenen und — noch präsenten Glaubens-Meinung, als einer Wahrheit, wofür sie galt und gilt, sondern auch der einen und andern, eben so präsent-gewesenen und noch präsenten, Glaubens-Wahrheit selbst; wie wenn der Glaubige daran, daß ihm der Gegenstand durch Reminiscenz und Imagination, etwa mittelst einer Legende, oder mittelst des Evangeliums, veranschaulicht ist, nicht genug habe, sondern denselben überdies in einem Bilde, sei es geschnitzt, gegossen, gemeiselt oder gemalt, vor sich sehen wolle. Dieser ist z. B. schon in der Legende ein, ohne zu wissen, wen er trägt, in bestimmter Gestalt und Bewegung veranschaulichter Natur-Mensch, oder schon im Evangelium der nebst seinem Wissen um den Verrath an ihm eben so veranschaulichte Gott-Mensch; — und aus der Legende stellt uns die Kunst (Hemmling) den einen, den h. Christophorus, wie er den Heiland, der die Welt trägt, als Kind auf der Achsel tragend, durch den Fluß schreitet, aus dem Evangelium aber stellt eben sie (Leonardo da Vinci) den anderen, wie er, mit seinen Jüngern zu Tische sitzend, von einem derselben so eben um den

dem geistigen Werkmeister der Welt sich vereinige [1]). Diese Vereinigung der Seele mit der Gottheit soll, der Ansicht Jamblichs zufolge, der wahre Philosoph schon bei seinen Lebzeiten auf Erden in der Kraft der Theurgie zu bewerkstelligen im Stande sein.

Andere Philosophen jedoch hatten die Vorstellung mehr in eigentlicher Bedeutung genommen, und in einem solchen Sinne wurde sie auch in der Lehre der Mithras-Mysterien behandelt [2]). Die Mithras-Mysterien tragen indeß von dem Geiste und den Lehren der iranischen Feuerreligion nichts weiter an sich als den Namen Mithras. Es findet sich durchaus keine Spur, die darauf hinwiese, daß je in Iran der Glaube an Seelenwanderung geherrscht hätte; und dem ganzen Geiste der Lehre des Serduscht widerspricht ein solcher Glaube durchaus. Die Lehren der Mythras-Mysterien, von denen man erst seit der Zeit des vom Pompejus beendigten Seeräuberkrieges Kunde erhält, stammen offenbar nirgends anders woher, als aus einer Vermischung griechischer, besonders pythagoräischer Ansichten mit Symbolen, die der persischen Religion entnommen sind. Zur Begründung der Behauptung, daß die Vorstellung von einer Wanderung der Seelen durch die Sternkreise aus dem tieferen Asien nach dem Westen verpflanzt worden wäre, kann die Berufung auf die Mithras-Mysterien nicht dienen. Den Persern war diese Vorstellung unbekannt, und in der Form, wie sie von den Neu-Pythagoräern und Neu-Platonikern ausgebildet ist, findet sie sich auch vor dem zwölften Jahrhundert unter den Indiern nicht. Die altindische Vorstellung von der Seelenwanderung schließt sich nicht an eine Ansicht an, wonach der Bau des Himmels stufenweise in den Fixsternhimmel und die Kreise der Wandelsterne, sowie der Sonne und

1) Jamblich. de myst. sect. 10. c. 6.

2) Origen. contr. Cels. L. 4. oper. ed. Bas. 1571. p. 754.

des Mondes getheilt gewesen wäre. Die Bereiche der Seelenwanderung sind vielmehr nach der ursprünglichen indischen Ansicht dreifach und neunfach getheilt. Die Haupteintheilung geschieht nach den Vorstellungen von der Welt der Sonne, der des Mondes und der der Erde, und diese Welten zerfallen wieder, jede zu drei, in neun Reiche.

Die unter den griechischen Philosophen zuerst bei Philolaus gefundene Vorstellung von den stufenweise übereinander gelagerten himmlischen Sternkreisen ist nirgends anders woher, als aus dieser Quelle abzuleiten. Mit ihr ist die chaldäische Ansicht über die im Thierkreise belegenen himmlischen Häuser der Sonne, des Mondes und der fünf Wandelsterne, in welchen Häusern die sich bewegenden Himmelskörper sich begegneten oder sich flöhen, nicht in Uebereinstimmung zu bringen. Ueberdies auch können die Chaldäer ihrer ganzen Religionsansicht nach die himmlischen Heerschaaren mit der Sonne an der Spitze nur als durch den Himmel schiffende geistige Wesen betrachtet haben. Wenn in späteren Zeiten bei den Arabern die Ansicht von den sieben Himmeln nebst den sieben Meeren und sieben Erdfesten gefunden wird, so zeigt hier die Heiligkeit der Siebenzahl zwar allerdings auf die Wurzel im chaldäischen Dienste der Sonne, des Mondes und der fünf Wandelsterne hin; die Ansicht der sphärischen Lagerung der sieben Himmel stammt aber ohne Zweifel in ihrer letzten Wurzel aus griechischer Philosophie, aus der im Laufe der Jahrhunderte in Vermischung mit orientalischen Ansichten sich mannigfache Sekten herausbildeten, die in den Jahrhunderten von Christi Geburt an bis auf Muhamed nicht ohne großen Einfluß auf Arabien blieben. Die arabische Ansicht von den sieben Himmeln, den sieben Meeren und den sieben Erdfesten ist in späteren Zeiten auch in Indien eingedrungen, und ist aufgenommen worden in die in den Puranas enthaltenen Lehren der jüngeren indischen Sekten. So verdankt, durch viele und mannigfaltige Vermittlungs-

glieder freilich, die jetzige Form der indischen Religion dem Philolaus mehr, als nachweislich Pythagoras den Indiern.

Die Vorstellung von den sieben Himmeln ist auch zu den Talmudisten gekommen und findet sich außerdem auch gleichfalls in dem sogenannten Testamente des Levi [1]). Schon hieraus erhellt, welch eine Arbeit dazu erforderlich sein würde, wenn man es unternehmen wollte, die grenzenlose Verwirrung in religiösen Ansichten, die in Folge dessen, daß griechische, aegyptische, chaldäische, persische, jüdische und endlich auch christliche Vorstellungen sich begegneten, auf einander übertragen und auf eine seltsame Weise mit einander vermischt wurden, eintrat, dadurch aufzulösen, daß man den Spuren dieser Vermischungen der verschiedenartigsten Vorstellungen in den einzelnen, vielfach sich kreuzenden Verzweigungen folgte. Die Haupterscheinungen indeß, die aus einer Mythendeutung solcher Art von der Seite des Orientalismus her sich ergaben, werden eben so sehr einer wissenschaftlichen Aufmerksamkeit werth sein, wie die Geschichte des an die Fortentwicklung der griechischen Philosophie sich anschließenden Synkretismus.

1) Schötigen. hor. hebr. ad talmud. ad 2. Cor. XII. 3. Fabr. cod. pseudepigraph. p. 545.

(Die Geschichte der Deutung und Behandlung der Mythen im Synkretismus der Zabier und Nasaräer und innerhalb der christlichen Kirche des Alterthums folgt als zweiter Artikel im folgenden Heft).

die, indem sie der historische Sinn, durch präsente Data dazu veranlaßt, als wirklich-gewesene repräsentirt, vom natürlichen ebenso wieder vergegenwärtigt werden.

Das erste Faktum in dieser Beziehung war der in der Glaubens-Meinung mächtige Willens-Akt, Kraft dessen der Pabst sich den Primat aneignete. Anfangs setzte der Kaiser die Bischöfe ein und ab; „selbst die Wahl des römischen Bischofs erhielt durch seine Bestätigung Gültigkeit, und noch Justinian lehrte den Vigilius sich nach seinem Willen zu bequemen. Auch die Beherrscher der neu errichteten Staaten ehrten zwar die Bischöfe, ließen sich aber von ihnen ihre Obergewalt nicht aus den Händen winden." (S. Münschers Lehrbuch der Kirchengeschichte S. 78.) Sobald jedoch mittelst allgemeiner Anerkenntniß der Primat wirksam wurde, änderte sich beides ab, denn diese Anerkenntniß hatte den römischen Pontifex, als das zwar in seiner Individualität wechselnde, in seiner Personalität aber (gleich dem Dalai-Lama) permanente, oder: in jener jetzt als das eine — dann als ein andres — darauf wieder als ein andres und so fortan, — in dieser aber als das zu allen Zeiten eine und selbe — Oberhaupt der Gesammt-Kirche, welcher jedes Reich und jeder Staat, wo nicht bereits einverleibt sei, doch endlich — sein werde, zu ihrem Gegenstande. Freilich in seiner Persönlichkeit stirbt, sogar zeitlicher- und geschichtlicher-weise, auch der König nicht, allein sein Reich ist doch nur eines neben anderen, und er stirbt nur nicht, solange das seinige nicht vergeht; in jener Anerkenntniß hingegen ist die Kirche nicht eine, sondern die eine und einzige; sie hat keine andere neben sich, auch ist, während zu ein- und der nämlichen Zeit viele Könige sind, der Pabst zu allen Zeiten Einer; er hat und duldet keinen Neben-Pabst, und die Kirche selbst, obzwar bald ecclesia victrix, bald pressa, ist die unveränderliche.

Mit dieser Anerkenntniß nahm ihre Macht nach innen

für dieselbe, wie die Data bezeugen, seitdem die größten Anstrengungen gemacht, allein er selbst ist bis jetzt dennoch, der er war, — ein Verein, und im weiten Abstande von der Einheit, die das Glaubens-Symbol hat.

Nämlich: die beiden Ober-Bischöfe der zwei angesehensten aller unirten Gemeinden, der Pabst zu Rom, wie er nachher hieß, und der Patriarch zu Konstantinopel geriethen in Conflikt mit einander, indem der historische Eigensinn des einen nicht so stark, wie der des andern, auf das Geschichtliche des patristischen Zeitalters, aber desto stärker auf das des apostolischen gerichtet war, und beide dadurch, daß sie für sich und — die Kirche, mit gleich großem Interesse, des jüdischen und seines Hohenpriesterthums eingedenk blieben, das jenseitsgeschichtliche, oder rein-dogmatische des apostolischen Zeitalters gleich sehr unbeachtet ließen; denn, wenn schon nicht für alle Glieder aller Gemeinden des apostolischen, so war doch für die Stifter der letzteren — für die Apostel — das Alte vergangen und alles Neu worden. „Auch für die Vorsteher jenes Vereins? Auch für die unirten Gemeinden und deren einzelne Glieder?" — In ihn mochte sich wohl vom patristischen- und sogar noch vom apostolischen-Zeitalter her ein Theil des alttestamentlichen Kultus und Gepränges, wie dies, nur mehr oder weniger verändert, sich noch darin findet, — bis auf priesterlichen Schmuck und emblematischen Ornat, z. B. im Umschlags-Krägelchen, als dem Abbilde der zwei Gesetz-Tafeln — hineingezogen haben. Der römische Bischof nebst den Gemeinden, deren Vorsteher er war, nahm in der Meinung, daß der Apostel Petrus der Apostel-Fürst und das sichtbare Kirchen-Oberhaupt gewesen sei, ihn für dies Oberhaupt und diesen Fürsten, und sich selbst, wo nicht in Bezug auf Beides, doch auf das Eine für seinen Nachfolger. Schon durch diese Meinung begann der christliche Glaube sich, obwohl im Symbol aufs Bestimmteste

ge-

gefaßt, zu corrumpiren und corrumpirt zu werden, denn sie — eine in der Verehrung des ehemaligen Hohenpriesterthums judaizirende — schloß sich in ihn mit ein und wußte sich in ihm sogar durch das Symbol selbst, als sei sie selbst ein integrirender Theil desselben, ihre Haltung zu geben. Nun bestand zwar der, erst nur durch das Symbol der Taufe, dann durch das der ökumenischen Synoden vermittelte Verein aller Gemeinden nach, wie vor, allein in Folge des oberwähnten Conflikts kam es gleichwohl in ihm selbst, der sich die katholische Kirche nannte, allmählich zu einer Differenz, die endlich zur Spaltung wurde, und als diese — als ein Schisma — noch fortbesteht. In ihr blieb das Symbol, bis auf Einen Gedanken und Ausdruck, unverändert, nur fügte sich demselben, als sei durchaus der Verein noch nicht ganz gesichert, ein Ritual bei, das in ihr blos verschieden modificirt, — aber dann durch den Meßkanon Pabst Gregor's des Großen vollständig und genau bestimmt, — die Uniformität des kirchlichen Kultus zum Hauptzweck hatte.

Was vorlängst an den anderen Völkern das römische gethan hatte, sie, höchstens mit Belassung einiger Freiheiten, durch Unterjochung mit sich vereinigend, wo es das römische Reich wurde, das versuchte nunmehr und vollbrachte endlich auch die römisch-christliche — an allen anderen Gemeinden, die sie theils als irgendwo schon gestiftete zu erreichen strebte und vermochte, theils, wo nur immer, selbst stiftete; sie vereinigte, sich dieselben subordinirend, alle insgesammt mit sich, und nannte sich, von dem vermeinten Apostel-Fürsten her, und als diese allumfassende Union, die apostolisch-katholische Kirche. Die Stiftung der Mönchs-Orden mit den Gelübden der Armuth, des Cölibats und unbedingten Gehorsams, die mancherlei Ordens-Regeln, die häretischen Lehren, obgleich deren Urheber sich gegen die Union nicht zu behaupten vermochten, die Prätension dieser Union oder

— Kirche an die weltliche Macht, daß sie mit ihren Rechten — blos menschlichen — sich dem ihrigen, als dem allein göttlichen und kanonischen unbedingt füge, sogar die Versuche einer scientifischen Erkenntniß der christlichen Dogmen schon vor — besonders aber während der Zeit des scholastischen Philosophirens ꝛc. gaben Veranlassung zu einer so großen Menge sich dem christlichen Glauben durch ihn selbst theils anheftender, theils insinuirender Meinungen, daß er und die Lehre seines Stifters fast ganz von ihnen über- und durch-zogen — und kaum noch zu erkennen — die Freiheit aber, da sie sich von ihrem Princip, von der Glaubenswahrheit, weggewandt, und der Glaubens-Meinung immer inniger zugeneigt hatte, endlich auf's Engste beschränkt — und bis zur Unfreiheit herab gekommen war.

Die Geschichte der Dogmen, im patristischen Zeitalter für den natürlichen Sinn ohne Interesse, wird ihm, als die der Glaubens-Meinungen im papistischen, ihre Form betreffend, sehr interessant. Denn diese Meinungen (jede in der katholischen Kirche z. B. die von der Transsubstanziation, für eine Wahrheit geltend) waren, indem sämmtlich blos temporelle Fakta, die also der historische Sinn allein durch Reminiscenz vergegenwärtigt, zugleich, wie sie als Data noch sind, mit räumlichen Bewegungen unzertrennlich verknüpft, und hatten, jede in einer solchen, so zu sagen, eine Gestalt, in der sie Gegenstand des natürlichen Sinnes wurde und ist, gewonnen. Die Meinungen von der Heiligkeit des Priesters, von der oben genannten Transsubstanziation, dem Wunder der göttlichen Gnadenwirkung, dem Zustande der Seele sogleich nach der Abscheidung aus ihrem Leibe u. s. w. sind in den Ritualien der Priester-Weihe und Salbung, dem Meßopfer, der letzten Oehlung, den Seel-Messen u. s. w. gewissermaßen verkörpert; eben so sind es die theils wirklich-existirenden, theils als wirklich nur vorgestellten, d. i. blos imaginären Lo-

calitäten des grenzenlosen Raumes, nämlich: seine Ortschaften, die Erde, der Himmel, die Hölle, ein Platz zwischen beiden, (der Ort des Fegfeuers) oder neben dem einen (der limbus animarum) — rc., worin die Meinungen vom Verdienstlichen der Werke, — als da theils waren, theils noch sind: die Wallfahrten nach dem heiligen Grabe: die Kreuzzüge zu seiner Eroberung, Einsiedeleien, Pilgerschaften, Verehrung der Reliquien rc. — ingleichen die von einer ewigen Seligkeit hoch oben, von einer eben solchen Verdammniß tief unten, von einem Zustande zwischen beiden, dem Fegfeuer u. s. w. veranschaulicht wurden und werden. Auch die bildende Kunst, als Sculptur, Malerei, Architektur rc. that das ihrige sogar zur objektiven Repräsentation des Gegenstandes nicht nur dieser und jener einst präsent gewesenen und — noch präsenten Glaubens-Meinung, als einer Wahrheit, wofür sie galt und gilt, sondern auch der einen und andern, eben so präsent-gewesenen und noch präsenten, Glaubens-Wahrheit selbst; wie wenn der Glaubige daran, daß ihm der Gegenstand durch Reminiscenz und Imagination, etwa mittelst einer Legende, oder mittelst des Evangeliums, veranschaulicht ist, nicht genug habe, sondern denselben überdies in einem Bilde, sei es geschnitzt, gegossen, gemeiselt oder gemalt, vor sich sehen wolle. Dieser ist z. B. schon in der Legende ein, ohne zu wissen, wen er trägt, in bestimmter Gestalt und Bewegung veranschaulichter Natur-Mensch, oder schon im Evangelium der nebst seinem Wissen um den Verrath an ihm eben so veranschaulichte Gott-Mensch; — und aus der Legende stellt uns die Kunst (Hemmling) den einen, den h. Christophorus, wie er den Heiland, der die Welt trägt, als Kind auf der Achsel tragend, durch den Fluß schreitet, aus dem Evangelium aber stellt eben sie (Leonardo da Vinci) den anderen, wie er, mit seinen Jüngern zu Tische sitzend, von einem derselben so eben um den

glieder freilich, die jetzige Form der indischen Religion dem Philolaus mehr, als nachweislich Pythagoras den Indiern.

Die Vorstellung von den sieben Himmeln ist auch zu den Talmudisten gekommen und findet sich außerdem auch gleichfalls in dem sogenannten Testamente des Levi [1]). Schon hieraus erhellt, welch eine Arbeit dazu erforderlich sein würde, wenn man es unternehmen wollte, die grenzenlose Verwirrung in religiösen Ansichten, die in Folge dessen, daß griechische, aegyptische, chaldäische, persische, jüdische und endlich auch christliche Vorstellungen sich begegneten, auf einander übertragen und auf eine seltsame Weise mit einander vermischt wurden, eintrat, dadurch aufzulösen, daß man den Spuren dieser Vermischungen der verschiedenartigsten Vorstellungen in den einzelnen, vielfach sich kreuzenden Verzweigungen folgte. Die Haupterscheinungen indeß, die aus einer Mythendeutung solcher Art von der Seite des Orientalismus her sich ergaben, werden eben so sehr einer wissenschaftlichen Aufmerksamkeit werth sein, wie die Geschichte des an die Fortentwicklung der griechischen Philosophie sich anschließenden Synkretismus.

---

1) Schöttgen. hor. hebr. ad talmud. ad 2. Cor. XII. 3. Fabr. cod. pseudepigraph. p. 545.

(Die Geschichte der Deutung und Behandlung der Mythen im Synkretismus der Zabier und Nasoräer und innerhalb der christlichen Kirche des Alterthums folgt als zweiter Artikel im folgenden Heft).

er für sie auf- und beibringt, ist nicht ein aus den weniger oder mehr beschränkt-freien Handlungen und ihren Prinzipien — den Subjekten selbst, — sondern, wie daran zu sehen steht, blos aus ihm und seinen Vorstellungen von ihnen, mittelst seiner Reflexion auf von ihm supponirte Gesinnungen und Absichten, Auf- und Beigebrachtes, und besteht in Conjekturen und Fiktionen, wo dann, indeß die Schilderung Gehaltvoll-historisch ist, die Erzählung eine psychologisirende oder — pragmatisirende — und desto Gehaltloser wird, je emsiger der Geschichts-Forscher sich bemüht, das Thun und Lassen der Menschen aus ihren Gefühlen, Begierden, Neigungen und Leidenschaften, diese aber aus psychischen Ursachen und dergleichen zu begreifen und die Geschichte aus der Sphäre der Freiheit in die der Causalität herabzuziehen, d. i. zu einer fatalistischen zu machen. Pabst Gregor VII. z. B. ist gewißlich in der objektiven Geschichte und ihrem Urtheil ein ganz andrer Mensch, als in der Vorstellung solcher Erzähler und in dem ihrigen. Ueberhaupt: den Ernst der Geschichte, um ihr für die Erzählung einen Inhalt auf die genannte Weise zu geben, in ein Spiel verwandeln, und dann dieses Spiel mit dem größten Ernst behandeln, das ist, es sei denn, daß dabei das täuschende Interesse einer Parthei obwalte, schaaler noch und langweiliger, als „mit dem Spiele spielen," und gewährt nicht einmal die Unterhaltung eines historischen Romans, als der gar nicht um der Geschichte willen conjekturirt, und wo er dichtet, nicht des Inhalts — sondern blos der schildernden Form wegen spielt.

Die Parthei, deren Interesse ein solches wurde, entstand, als die Glaubens-Meinung vom Primat des Pabsts auf der Stufe, — wo sie, wie wenn er der Stellvertreter selbst des Stifters der Kirche sei, die: von seiner im Na-

für dieselbe, wie die Data bezeugen, seitdem die größten Anstrengungen gemacht, allein er selbst ist bis jetzt dennoch, der er war, — ein Verein, und im weiten Abstande von der Einheit, die das Glaubens-Symbol hat.

Nämlich: die beiden Ober-Bischöfe der zwei angesehensten aller unirten Gemeinden, der Pabst zu Rom, wie er nachher hieß, und der Patriarch zu Konstantinopel geriethen in Conflikt mit einander, indem der historische Eigensinn des einen nicht so stark, wie der des andern, auf das Geschichtliche des patristischen Zeitalters, aber desto stärker auf das des apostolischen gerichtet war, und beide dadurch, daß sie für sich und — die Kirche, mit gleich großem Interesse, des jüdischen und seines Hohenpriesterthums eingedenk blieben, das jenseitsgeschichtliche, oder rein-dogmatische des apostolischen Zeitalters gleich sehr unbeachtet ließen; denn, wenn schon nicht für alle Glieder aller Gemeinden des apostolischen, so war doch für die Stifter der letzteren — für die Apostel — das Alte vergangen und alles Neu worden. „Auch für die Vorsteher jenes Vereins? Auch für die unirten Gemeinden und deren einzelne Glieder?" — In ihn mochte sich wohl vom patristischen- und sogar noch vom apostolischen-Zeitalter her ein Theil des alttestamentlichen Kultus und Gepränges, wie dies, nur mehr oder weniger verändert, sich noch darin findet, — bis auf priesterlichen Schmuck und emblematischen Ornat, z. B. im Umschlags-Krägelchen, als dem Abbilde der zwei Gesetz-Tafeln — hineingezogen haben. Der römische Bischof nebst den Gemeinden, deren Vorsteher er war, nahm in der Meinung, daß der Apostel Petrus der Apostel-Fürst und das sichtbare Kirchen-Oberhaupt gewesen sei, ihn für dies Oberhaupt und diesen Fürsten, und sich selbst, wo nicht in Bezug auf Beides, doch auf das Eine für seinen Nachfolger. Schon durch diese Meinung begann der christliche Glaube sich, obwohl im Symbol aufs Bestimmteste ge-

gefaßt, zu corrumpiren und corrumpirt zu werden, denn sie — eine in der Verehrung des ehemaligen Hohenpriesterthums judaizirende — schloß sich in ihn mit ein und wußte sich in ihm sogar durch das Symbol selbst, als sei sie selbst ein integrirender Theil desselben, ihre Haltung zu geben. Nun bestand zwar der, erst nur durch das Symbol der Taufe, dann durch das der ökumenischen Synoden vermittelte Verein aller Gemeinden nach, wie vor, allein in Folge des oberwähnten Conflikts kam es gleichwohl in ihm selbst, der sich die katholische Kirche nannte, allmählich zu einer Differenz, die endlich zur Spaltung wurde, und als diese — als ein Schisma — noch fortbesteht. In ihr blieb das Symbol, bis auf Einen Gedanken und Ausdruck, unverändert, nur fügte sich demselben, als sei durchaus der Verein noch nicht ganz gesichert, ein Ritual bei, das in ihr blos verschieden modificirt, — aber dann durch den Meßkanon Pabst Gregor's des Großen vollständig und genau bestimmt, — die Uniformität des kirchlichen Kultus zum Hauptzweck hatte.

Was vorlängst an den anderen Völkern das römische gethan hatte, sie, höchstens mit Belassung einiger Freiheiten, durch Unterjochung mit sich vereinigend, wo es das römische Reich wurde, das versuchte nunmehr und vollbrachte endlich auch die römisch-christliche — an allen anderen Gemeinden, die sie theils als irgendwo schon gestiftete zu erreichen strebte und vermochte, theils, wo nur immer, selbst stiftete; sie vereinigte, sich dieselben subordinirend, alle insgesammt mit sich, und nannte sich, von dem vermeinten Apostel-Fürsten her, und als diese allumfassende Union, die apostolisch-katholische Kirche. Die Stiftung der Mönchs-Orden mit den Gelübden der Armuth, des Cölibats und unbedingten Gehorsams, die mancherlei Ordens-Regeln, die häretischen Lehren, obgleich deren Urheber sich gegen die Union nicht zu behaupten vermochten, die Prätension dieser Union oder

sten Versuche des Gebrauchs der Geschichte zum Angriff und zur Vertheidigung, von einzelnen Männern beider Partheien gemacht, sind in ihren historischen Werken noch vorhanden, und aus diesen ist der besagte Zweck und die Täuschung im Fingiren, Ignoriren rc. ohne weiteres, besonders ohne alle Suppositionen erkennbar, ja offenkundig. Die Magdeburgschen Centurien des Flacius und seiner Mithelfer, nebst den Annalen des Baronius und seiner Nachfolger mögen immerhin Denkmale der eifrigsten Partheilichkeit sein, und darin den Annalen des Tacitus, der, wie sie selbst beweisen, durch sein aus ihnen erkennbares Eindringen in die Willensfreien Handlungen der Menschen, über das politische Partheiwesen seines Zeitalters erhaben war, sehr weit nachstehen: geflissentlich machten ihre Urheber, wie die Denkmale bezeugen, keine Jagd auf Neigungen, Leidenschaften, Gesinnungen und Absichten, um aus diesen, was die Mitglieder ihrer Parthei Wahres und Gutes — und die der entgegengesetzten Irriges, Falsches und Böses gewollt, gelehrt und gethan hatten, darzuthun und zu erklären; sie ließen's vielmehr bei der durch präsente Data veranlaßten, und theils treuen, theils mehr oder weniger vernachlässigten, oder sogar entstellten Repräsentation des Geschehenen in der Zuversicht, daß durch dasselbe: auf welcher Seite die Wahrheit sei, und auf welcher nicht, an Tag kommen müsse, bewenden, und so war wenigstens in ihrem Bewenden-lassen ihr Interesse (das der Parthei) kein täuschendes. Ein solches war der Geschichtsforschung in dem Zeitalter, das mit genanntem Zwiespalt seinen Anfang genommen hatte, durch ihre Subjekte vorbehalten.

Für diese wurde dasselbe in ihrem Parthei-Eifer, der, wie es selbst, aus ihren Leistungen, — gleichviel: welche Gesinnungen und Absichten sie dabei hatten, zu ersehen steht, das Hauptmotiv einer genetisch-pragmatischen Bearbeitung sowohl der Kirchen- als der Dogmen-Geschichte;

auch konnte und kann nur dies Motiv — und das Wohlgefallen an einer durchs Causalgesetz bedingten, also ätiologischen Forschung, die dadurch, daß sie eine genetische wird, sich noch keineswegs dieser Bedingung enthebt, — die Anerkenntniß der Richtigkeit des Bestrebens, in die Geschichts-Erzählung selbst, auf psychisch-ätiologische Weise, einen dem Erzähler und Hörer oder Leser genügenden Inhalt zu bringen, — und diese Anerkenntniß nur so lange verhindern, als der Parthei-Eifer, — er das Element, worin das Motiv, — und die Ignoranz — sie das, worin besagtes Wohlgefallen sich bewegt, ein Bestehen hatte und hat. Es ist die Freiheit selbst, die sich zu diesem Eifer und zu dieser Ignoranz macht, und sich um so enger (bis selbst auf's Engste, d. i. bis zur Unfreiheit hin) beschränkt, je heftiger sie eifert und je entschiedner sie sich und ihr Verhältniß zum Causalgesetz (als unter welchem nicht sie — sondern welches unter ihr steht) ignorirt. Aber es ist auch die Freiheit, die sich von dieser Selbstbeschränkung befreit, wo denn beide Elemente und mit ihnen solch' Motiv und Wohlgefallen verschwinden, und Unpartheilichkeit und freie Selbsterkenntniß die Elemente sind, in denen aus Interesse an der Wahrheit — aus Liebe zu ihr, geforscht, und, wie jede andre Doktrin, eben so eine Dogmen- und Kirchen-Historie unternommen wird.

V.

In Bezug auf diese Historie mag hier das Zeitalter, das mit obgedachtem Parthei-Eifer begann, und worin durch ihn dem auf Unpartheilichkeit gerichteten Streben widerstanden wurde und — noch wird, das kirchlich-reformatorische heißen. Giebt die eine Parthei, wie sie thut, dem nächstvorhergehenden den Namen des papistischen, so ist sie dazu wenigstens eben so sehr befugt, wie die andre, dieselbe, nöthigenfalls, als das apostolisch-katholische bezeichnen würde, dazu, daß sie von

der durch die eine bezweckten Reformation nur als: von der so genannten spricht. Es war dessen, was in der Kirche und ihrer Lehre reformirt zu werden dringend nothwendig schien, anfangs nicht viel, wurde aber, in der Folge, seiner immer mehr, und endlich fast Alles. Nur gegen das ökumenische Glaubens-Symbol ging der Reformations-Eifer, obgleich immer heftiger werdend, nicht und geht er, da die Parthei sich von der Kirche blos als der römisch- und griechisch-katholischen losriß, auch noch nicht; „früher nicht," weil sie, nach ihrer Weise die Bibel zu erklären und zu verstehen, seinen Inhalt in dieser gegeben fand, und „jetzt nicht," theils weil sie von der Kirche, als der Union aller christlichen, — übrigens gleichviel ob römisch- oder griechisch-katholischen — Gemeinden sich nicht trennen will, theils weil sie die von seinem Inhalt wesentlich abweichende Bibel-Erklärung einzelner Individuen aus ihrer Mitte nicht zu der ihrigen macht, und selbst, eben der Union wegen, gegen die Veränderung seiner Form Bedenken trägt.

Die Glaubenswahrheit und mit ihr die Gemeinde, die sie hat und bekennt, kann, wie die Willensfreiheit, sich verderben, aber nicht vertilgen, auch durch die Willensfreiheit verdorben — aber nicht vertilgt werden; selbst der roheste Aber- und der subtilste Unglauben enthält in sich das Glauben, (in beiden ist dasselbe ein nur anders- oder nur Anderes-Glauben, aber kein Nichtglauben) auch enthält sogar das Nichtglauben, als ein Zweifeln, und vollends das Wissen, obzwar keinen Glauben, — doch die Beziehung auf ihn in sich selbst. Die Glaubens-Meinung, als ein die Glaubens-Wahrheit Verkennen, z. B. in der Lehre vom Primat des Pabstes, oder in der vom Ablaß, ist der Glaube selbst, der sich zum Aberglauben, — als ein dieselbe Ableugnen, (z. B. in der etwa beliebten und gefallenden Vorstellung von der Stiftung der Kirche durch den Menschen, der ein Subjekt, wie jeder

ein solches ist, gewesen sei): sie ist eben der Glaube, der sich zum Unglauben herabgesetzt hat. Gegen beide, gegen den Aber- und den Unglauben, war und — wird gegen den einen vornehmlich im 16ten und 17ten, gegen den andern besonders im 18ten Jahrhundert und bis jetzt, aus dem Glauben selbst, der sich als Dogma zuerst im ökumenischen Symbol für die Gesammt-Kirche gefaßt hatte, von der reformatorischen Parthei geeifert. Und wahrhaftig! trieb's die Gegenparthei mit dem Verketzern bis zum Verfolgen auf Leben und Tod (wie schon gegen Johann Huß und Hieronymus von Prag), so blieb darin selbst gegen die zu derselben nicht Gehörigen (wie gegen M. Servet, N. Crell und andre) die Parthei auch nicht säumig. Sie hielt, obgleich in ihr selbst späterhin Sekten, z. B. die der Anabaptisten, Unitarier ꝛc. entstanden, am Tauf-Symbol aus dem Zeitalter der Stiftung des Glaubens und der Kirche (I) fest, und eben so fest am Glaubens-Symbol aus dem patristischen, obwohl dasselbe dem Tauf-Symbol keinesweges gleich achtend; (III) vornehmlich aber hatte sie, wie sie noch hat, an der ihr aus dem apostolisch-christlichen Zeitalter (II) zugekommenen Bibel neuen Testaments das Mittel ihrer festen Haltung.

Dies Mittel jedoch, dem aus der vorchristlichen Zeit die Bibel alten Testaments beigesellt war, enthielt, als dem natürlichen Sinn gegenwärtiges Dokument, wie es noch thut, blos Data, die auf einst-verkündigte Lehren, verrichtete Handlungen und erduldete Leiden zurückweisen. Die Verkündigung der Lehren war, als die reformatorische Parthei entstand, wie das Einst und wie das Handeln und Leiden längst vorüber; was jedoch, als vom Stifter des Glaubens und der Kirche her stets gegenwärtig, die Parthei in ihrer Zeit vorfand, waren allerdings die Lehren selbst, nur hatten dieselben eine ganz andre Präsenz, wie die dokumentirten Data, von denen sie gleichsam getragen wurden und noch werden. Oder: lehrte

etwa und lehrt die Bibel? War und ist sie mehr, als das damals und noch präsente Werkzeug der Macht, die ehemals gelehrt hatte? War und ist sie die lehrende Macht selbst? Ihre Präsenz ist die blos des Instruments, die der Lehre hingegen, oder des Evangeliums, ist vielmehr die mit der vom Jetzt und Je unabhängigen Präsenz des Stifters identische; und die Lehre selbst heißt darum, nicht aber darum, weil sie rein biblisch ist, die christliche. Das in der Bibel als dem besagten und einzigen Werkzeug Gegebne (jedes Wort und jede Rede des Stifters selbst, ingleichen der Propheten, Evangelisten und Apostel) konnte nur veranlassen, daß mittelst seines natürlichen Sinns und seiner Auslegung des Gegebenen jeder Reformator die vergangnen Bewegungen, deren jede eine belehrende war, als wirklich-gewesen voraussetzte, ihnen nachschaute, und sie historisch-sinnig als lediglich temporelle sich vergegenwärtigte, zugleich aber auch divinatorisch, einerseits das in ihnen Unvergängliche und ewig-präsente anerkannte, andrerseits, kraft dieser Anerkenntniß, den in zeit- und räumlicher Präsenz imposanten Glaubensmeinungen und ihren sie verkörpernden Ritualien ꝛc. mit Erfolg zu begegnen vermochte.

So gerieth die Kirche als Parthei mit sich selbst als Gegenparthei und umgekehrt in Widerstreit und war es nicht der Conflikt zweier Bischöfe, der blos eine Spaltung, worin sie die katholische blieb, sondern der zweier Sätze, (des Dogmas und des Statuts) der eine Trennung, worin ihr, als Parthei, die Benennung der katholischen für sie selbst gleichgiltig, ja mißfällig wurde, zur Folge hatte. Denn mittelst der thätigen Parthei begann die dogmatisch-wirkliche Glaubenswahrheit aus sich die statutarisch-existirende Glaubensmeinung, als welche sie mittelst der jetzt zur Gegenparthei werdenden Kirche selbst sich das papistische Zeitalter hindurch corrumpirt hatte und verfälscht worden war, — und so der gleich-thätige

Glaube aus sich den Aberglauben abzuscheiden und zu vertilgen. Aber dies Thun der Parthei und des Glaubens war eben nur ein Beginnen kein Vollbringen, denn die Gegenparthei war stark, und obzwar die Glaubenswahrheit an sich mächtiger ist, als alle Partheien, hatte sie selbst doch, wie sie noch hat, zum Mittel des Ausscheidens und Vertilgens der Glaubens-Meinungen, d. i. der ein- vor allemal beliebten Satzungen und — des Aberglaubens, eine Parthei und deren Eifer. Aber eine Parthei schon als solche, und gar, wenn sie eifert, geschehe es übrigens noch so sanft und milde, und sei sie in ihrer Liebe zur Wahrheit noch so stark, ist doch, weil Parthei und eifernd als Parthei, nicht so mächtig, wie die Wahrheit und Liebe. Christus eiferte auch, und zwar gegen Aberglauben und Unglauben, gegen Heuchelei und andre Sünden und Laster; ja sein sind die Worte: „ich bin nicht gekommen, den Frieden zu senden, sondern das Schwert" rc., (Matth. 10, V. 34 — 37) aber er gehörte zu keiner Parthei und war kein Parthei-Haupt, und aus ihm eiferte nicht die Liebe zur Wahrheit, sondern die mit der Liebe und ihm selbst identische Wahrheit selbst. Wie er, so eiferten auch die, welche ihn und seine Lehre der Welt zuerst verkündigten, aber sie waren keine Propheten und keine Reformatoren, sondern die Apostel und ihr Eifer kam nicht aus der Liebe zu irgend einer Parthei, — sie suchten keine und machten keine, — sondern allein aus der Liebe zur Wahrheit, d. i. zu dem, der sich als die Wahrheit wußte, und als solche ewig weiß. Wenn also bis jetzt das Vollbringen dessen, was begonnen war, fehlt, so ist's, weil die Parthei (die übrigens aus geschichtlich-festerm Grunde, als dem, woraus die Gegenparthei den Namen apostolisch-katholische Kirche trägt, evangelisch-protestantische Kirche genannt wird) sich noch keineswegs von ihr selbst als Parthei befreiet — und der Unpartheilichkeit zugewendet hat; beide Partheien waren und sind in fortwährendem,

wenn auch mehr und mehr gemildertem Kampfe mit einander begriffen; das ganze reformatorische Zeitalter ist das dieses Kampfes und kann in dieser Beziehung, desgleichen auf Seiten der Reformations-Parthei, noch in mancher andern füglich das polemisirende heißen.

In ihm hat die Historie des Dogmas und des einerseits reformatorisch-andrerseits katholisch-kirchlichen Vereins, — angehend ihren Gegenstand und Inhalt — allerdings keine so große Schwierigkeiten, wie — angehend den ihrigen — die des Dogmas und der Kirche von der Stiftung beider an bis zur Reformation, aber ihre Form betreffend sind sie desto größer.

Der Geschichtforschung nämlich kömmt für die Ermittlung des Gegenstandes, den das reformatorische Zeitalter hatte, im Aufsuchen, Prüfen und Beurtheilen der Dokumente, desgleichen im Verstehen dessen, was sie enthalten und geben, eine Leichtigkeit und Sicherheit zu statten, die ihr für das Ermitteln desselben in jedem frühern Zeitalter mehr oder weniger abgeht.

Die Urkunden für die Data der Geschichte des ersten, d. i. des ur-christlichen Zeitalters, entstanden sämmtlich erst im zweiten, und für die Geschichte dieses zweiten, oder des apostolisch-christlichen, größtentheils in eben diesem zweiten. Sie sind zwar gegenwärtig, aber die Zeit ihres Entstehens ist, seit fast zweitausend Jahren, gewesen, und aus ihr ist neben ihnen fast nichts von allem, womit sie in ihr connex wären, präsent. Mit ihnen, zumal wenn dabei, wie's erforderlich ist, auch die alttestamentlichen beachtet werden, hat vornehmlich aus dem Grunde dieses Mangels an coätan gewesenen, und, wär's auch nur zu kritischem Gebrauch, etwa einst vorhandnen, die Kritik, um ihre Authenticität — die der noch vorhandenen — zu beweisen, und wo's nöthig, die Integrität

derselben herzustellen, ihre große Noth; denn sie vermag, mittelst ihres Beweisens und Herstellens ohne die genaueste Beachtung eines jeden, selbst des geringfügigsten Moments in ihrer engen Sphäre, sowie ohne das besonnenste Urtheil über jedes, und zur Aushülfe ohne die treffendste Conjektur, den Zweifel nicht in Gewißheit — und zwar dermaßen zu verwandeln, daß diese ihm fortan unzugänglich bleibe, und die geschichtliche sei. Erst für die Data der Geschichte des dritten oder: patristischen Zeitalters wird der Geschichtforschung viel Mühe und — zwar schon dadurch erspart, daß die Monumente, worin sie gefunden werden, (die apologetischen, dogmatischen, kritischen, polemischen, historischen, commentirenden Schriften der Kirchenväter, die Sammlung der Concilien-Akten ꝛc.) ob zwar gleich denen für die Data zur Geschichte des zweiten und ersten Zeitalters nur in Abschriften aus dem vierten, sich ihr, fast ungesucht und wie von selbst präsentiren; dann — auch dadurch, daß sie, als die einen der Kritik für die andern, und als diese der für jene, ihre Authenticität ꝛc. betreffend, Erfolgreich zu Hülfe kommen, und, wenngleich nicht jedes vollständig — sondern meist nur fragmentarisch — vorhanden, der Geschichte selbst zulänglich Gewähr leisten. Allein bei dem Allen ist die Arbeit — sie, im Grunde eine die besagte Geschichtforschung blos vorbereitende — doch keineswegs leicht, und giebt die wenn auch meist zulängliche Gewährleistung, doch nicht allenthalben, z. B. in den Origenischen, Nestorianischen, Pelagianischen Streitigkeiten, eine Sicherheit, wie sie zur historischen Wahrheit erforderlich ist. Denn es bewegt sich die Kritik jener Denkmale zwar nicht, wie die der Urkunden aus dem zweiten, in einer engen Sphäre, sondern hat vielmehr ein für Entdeckung sowohl der Beweisgründe ihrer Echtheit, als der Mittel zu ihrer Restauration, wo sie dieser bedürfen, weites und beidem günstiges Feld, aber die Menge dieser sämmtlichen Denk-

male und die Masse der meisten erschwert denn doch das kritische Geschäft ungemein, und macht eine möglichst correkte Ausgabe derselben —, als bibliotheca patrum ecclesiasticorum, collectio actorum concil. und dergleichen — zu einer Aufgabe, die, ähnlich der, welche die Kritik der Bibel zu lösen hat, nur mit eisernem Fleiß, großem Kosten- und Zeit-Aufwand, und beharrlicher Anstrengung gelös't werden kann. Und wenn sogar bei der erwiesenen Echtheit und möglich größten Correktheit gleichwohl, wie gesagt, mitunter die zur historischen Wahrheit erforderliche Sicherheit fehlt, so ist's, weil in dem Partheien-Kampfe, dessen seegenreiches Ergebniß das, als ein Friedens-Instrument, selbst in der Zwietracht des reformatorischen Zeitalters fortwirkende, ökumenische Glaubens-Symbol war, die Parthei, welche den Sieg davon trug, hiermit zugleich den Vortheil hatte, die Gegenparthei nicht ferner zum Worte kommen zu lassen, und insbesondre die Verbreitung ihrer Lehr-, Streit- und Rechtfertigungs-Schriften zu verhindern, oder dieselben auch wohl gänzlich zu vertilgen; wo sie aber fehlen, ist's der Geschichtforschung unmöglich, die in den vorhandenen Denkmalen der Parthei enthaltenen Data so zu prüfen, daß nicht zweifelhaft bleibt, was geschehen — und als wirklich-gewesen vorauszusetzen — sei.

Um die Data zur Historie des vierten oder papistischen Zeitalters steht's, bis zu dem Zeitpunkte, wo die sie enthaltenden Manuscripte unter die Buchdrucker-Presse kamen, nicht viel anders. Päbste, Patriarchen, Erzbischöfe, Mönche, Häretiker, defensores fidei, doctores angelici etc. sind an schriftlichen Denkmalen so fruchtbar gewesen, daß mit diesen in ihrer Menge und Masse, wenn auch ihre Authenticität leichter in dem Gemeinden-Verein als vorher, wo derselbe erst gesucht wurde, auszumitteln ist, die Kritik ihre Last hat, wie vorher. Denn die Data bezeugen selbst, daß die durch ein Schisma nur auseinander gehaltne, an sich jedoch Eine oder Gesammt-Kirche,

besonders als die päbstliche, mittelst ihres Klerus, auf jedes Ereigniß in ihr, wenn sie davon, ihre Lehre, ihren Cult und ihre Rechte betreffend, in irgend einer Weise afficirt wurde, zwar sehr aufmerksam war, und unter andern gar keine Schrift, worin diese Data sich finden, unbeachtet ließ, — aber auch, daß sie, wie die schriftlich-aufbehaltnen Beschlüsse fast jeder Partikular-Synode, wie jedes päbstliche Breve und dergleichen, eben so alle ihren Glaubens-Meinungen, Ritualien und Satzungen günstige Werke jedes Inhalts, von den dogmatischen des **Isidorus Hispalensis** und **Joannes Damascenus** an, bis zur unbedeutensten Chronik eines Klosters, zu den Legenden-Sammlungen, **Actis Sanctorum** etc. gern aufnahm und sorgfältig bewahrte. Darf die Kritik, die im Voraus nicht wissen kann, was bedeutsam oder unbedeutsam ist, diese Reliquien, so viele ihrer seien, und so viel Zeit und Mühe die Beschäftigung mit ihnen erfordere, darf sie dieselben, und wär's auch nur für die Historie, ungeprüft lassen? Kann nicht, auch wenn sie für diese weder Data sind, noch solche enthalten, die durch kritisches Urtheil etwa gewonnene Erkenntniß ihrer Entstehung, ursprünglichen Beschaffenheit, nachherigen Amplification, Umgestaltung rc. veranlassen, daß die Geschichtforschung irgend einem, die Kirche, ihre Lehre oder ihren Cult angehenden, Faktum auf die Spur komme, und selbst die Historie an ihm einen Gegenstand erhalten, der ihr ohne sie fremd, wenigstens unklar geblieben wäre? Und wie vollends, wenn im papistischen Zeitalter Schriften zum Vorschein kamen, die entweder zum offenbaren Vortheil der Kirche, wo nicht gänzlich fingirte, wenigstens corrumpirte und interpolirte Data erhielten, oder worin die kirchliche und — päbstliche Autorität, als schlechthin entscheidende, irgend ein sogenanntes Dogma, als echt christliches, irgend ein Ritus, als zur Seligkeit nothwendig, bezweifelt und bestritten wurde, — hat nicht da eben die Kirche sich die einen ungeprüft ge-

fallen lassen, und die andern, falls sie von ihr nicht geradezu verdammt, oder wohl gar, wie die zu keinem Widerruf sich bequemenden Ketzer, verbrannt wurden, der Welt entzogen, und, wie zu ewigem Gefängniß verurtheilte Sträflinge, in den Kerker irgend einer Kloster, oder selbst der Vatikanschen Bibliothek gesperrt? So sind z. B. die im 9ten Jahrhundert gefertigten, und den berühmten Namen Isidor's aus dem 6ten tragenden Dekrete nicht von der päbstlichen Kirche, und auf ihre Veranstaltung, sondern erst von der reformatorischen Parthei, ihre und die Echtheit ihres Inhalts betreffend, geprüft worden; und so hat ein Literator nicht jener Kirche, sondern dieser Parthei — Lessing — erst im 18ten Jahrhundert eine im 11ten gegen die katholische Abendmahlslehre gerichtete Streitschrift Berengars wieder ans Licht gezogen.

Doch für die Ermittlung des Gegenstandes der vier genannten Zeitalter ist die Prüfung und Beurtheilung der Dokumente, sei sie noch so viel umfassend, und noch so mühsam, endlich wohl vollbracht, aber nun hebt die Noth an, das zu verstehen, was sie enthalten und geben, und die ist nicht geringer. Wo die Data auf Fakta und deren Principien, als intelligente Subjekte, hinweisen, wird mit beiden ein energischer Sinn allerdings wohl fertig, aber sie weisen überdem

auf Weissagungen und Wunder, und zwar als diesseits geschichtliche Bewegungen hin; waren diese auch Fakta, und ist mittelst des natürlichen Sinns der historische im Stande, sie als wirklich-geschehen voraus zu setzen, und wenigstens als einst gewesen, zu vergegenwärtigen? Ihnen nachschauend, nicht! denn der Weissagungs- oder Wunder-Akt ist, obwohl (angeblich) ein solcher in der Natur, doch nicht ein, wie jeder zwar freie, aber blos geschichtliche Willens-Akt, (z. B. die ärztliche Heilung eines Kranken) durch die Natur vermittelter; sie divinirend, auch nicht! denn er ist kein, wie ein Gewissens-Akt, wie die Menschwerdung Got-

tes ꝛc., jenseits geschichtlicher, sondern, obwohl, wie die Heilung eines Kranken durch ein Wort, kein durch die Natur vermittelter Geschichts-Akt, gleichwohl der ganz diesseits der Geschichte oder: innerhalb ihrer effective. Die Data jedoch, wenn durch Kritik der Dokumente, worin sie enthalten sind, sicher gestellt, muthen dem historisch-sinnigen Subjekt gewissermaßen an, das Geschehen- und Erfülltsein der Weissagungen, und das wirklich-Gethansein der Wunder, worauf sie hinweisen, anzuerkennen, also: einen Glauben zu haben, welcher kein historischer, und eben so wenig ein zum Theil, (wie der moralische im Guten und Bösen) am wenigsten aber ein durchaus jenseits geschichtlicher (wie der an Gott, den Vater, Sohn und Geist) oder: der sogenannte Religions-Glaube sei.

Schon die Geschichtforschung ist demnach mit Urkunden solchen Inhalts, vornehmlich mit den biblischen, so lange deren Autorität höchstens bezweifelt, aber nicht geleugnet werden darf, in desto größerer Verlegenheit, je besser es um ihre Authenticität und Integrität steht. Nimmt sie das Wunder für einst erlebt, und den Wunderakt für einen Geschichtsakt, so geräth sie in Widerspruch mit sich, nimmt sie beides für einst erdichtet, so ist sie obendrein im Widerstreit mit den Urkunden, denn als ein solches Nehmen wäre ja ihr Thun nicht das natürlich-sondern bereits historisch-sinnige, mithin kein das Datum Durchforschen, das es doch sein soll und will, sondern ein durchs Datum, als sei dasselbe schon erforscht, veranlaßtes Voraussetzen, und zumal, wenn ein das Wunder und den Wunderakt, als weiland erdichtet, Voraussetzen, ein dem auf beides, als wirklich-gewesenes, hinweisendem Datum die bloße Meinung, die wahrhaftig keine Forschung, geschweige deren Ergebniß ist, Entgegensetzen. Sei's jedoch, daß die Geschichtforschung sich, auf irgend eine Weise, ohne Widerspruch mit sich, und ohne den, von ihr wohl durchgeprüften Urkunden Gewalt anzuthun und zu wider-

streiten, wenigstens aus besagter Verlegenheit ziehn, wie steht's in dieser Angelegenheit um die Geschichte selbst? — Verbannt sie, deren Inhalt (wenn sie kein Poem, historischer Roman und dergleichen, sondern eben Historie sein soll) keine Conjektur zuläßt, die für sich wieder selbst einer, damit sie gelte, bedarf, aus ihrem Gebiete zwar nicht die Bewunderungswürdigen-, aber alle Wunder-Werke, weil mittelst keinerlei Geschichtforschung zu erweisen steht, daß die von diesen vorkömmlichen Notizen geschichtliche — ja daß sie überhaupt Wahrheiten sind, so kann ihr Thun, da in den Dokumenten, von den Evangelien und Actis Apostolorum an bis zu den Actis Sanctorum, die meisten Data auf Wunder als Fakta hinweisen, kein, mittelst derselben, diese als wirklich-gewesene Voraussetzen ꝛc. — sondern, damit sie, besonders als Geschichte des ersten und zweiten Zeitalters keinen allzukärglichen Inhalt habe, ein andre Fakta, worauf, von den angeblichen Wundern weg, in Wahrheit hingewiesen werde, nur Unterstellen sein. Dies Unterstellen — ein Vermuthen und Meinen — wäre dann allerdings noch durch die präsenten Data vermittelt, aber doch nicht allein durch sie, sondern selbst auch durch eine Exploration und Explikation derselben, die entweder zu ihren Grenzen den natürlichen Sinn und Verstand nehmen, (die naturalisirende) oder sich in den Grenzen des historischen Sinnes halten, (die allegorisirende und symbolisirende) oder über beiderlei Grenzen hinausstreben (die mythologisirende) d. i. überhaupt eine conjekturirende zum Behuf jenes Unterstellens, welches selbst schon, wie jedes, ein Conjekturiren ist, sein würde; womit denn die Historie im Punkte der Weissagungen und Wunder, eine Fülle, wo nicht von Wahrheiten, sondern von Wahrscheinlichkeiten (?) zu ihrem Inhalte hinzugewonnen hätte. Verschmäht sie solchen Mitinhalt, nebst seinen natürlich-verständigen, oder symbolischen, oder mythischen Elementen,

nun so wird sie, da die Geschichtforschung weder sich noch ihr aus der Noth zu helfen vermag, um in Sachen des Wunder-Glaubens nicht mangelhaft zu bleiben, eine andre Forschungsweise, — es sei denn, daß sie, in Sachen des historischen -, ihrer eignen Autorität sogar die der Bibel nachsetze, zu versuchen haben. Kann diese andre Weise eine andre sein, als die spekulative?

Mittelst der Naturforschung sucht das sinnige Subjekt, an-, zu- oder entgegen-schauend, die Wahrheit in der präsenten — oder, z. B. bei Erscheinung und künftiger Wiederkehr eines Kometen, so gut wie präsenten — Wirklichkeit; mittelst der Geschichtforschung, nachschauend und divinirend, in der vergangnen; — mittelst der spekulativen, abstrakt-denkend, in der Wirklichkeit, welche die Freiheit, und des durch die Zeit und deren Momente Bedingtwerdens- oder -seins nicht bedürftig ist.

Sind die Ergebnisse der Naturforschung Erkenntnisse der Bewegungen lediglich in zeit- und räumlicher Nothwendigkeit, d. i. bloßer Ereig- oder Begegnisse, und die der Geschichtforschung solche, deren Gegenstände — die Fakta, — die durch die Zeit und deren Momente bedingte Freiheit zu ihrem Prinzip haben, so steht wenigstens zu erwarten, daß die Ergebnisse der Spekulation Erkenntnisse der in ihrer Wirklichkeit, d. i. in der Freiheit selbst, unbedingt-freien, desgleichen: der darin die natürlichen und geschichtlichen sich unterordnenden Bewegungen sein werden.

Solche Bewegungen 1) als die jenseits der Natur und Geschichte, d. i. an und für sich, sind die Thaten Gottes (seine Selbstoffenbarung, Schöpfung der Welt, Offenbarung an die Welt rc.). 2) als die Unterordnung einerseits der natürlichen unter sich — die Wunder, andrerseits der geschichtlichen eben so unter sich — die Weissagungen, und 3) als die zwar freien, aber

durch Zeit und Raum bedingten — die Handlungen der Menschen. Die Erkenntnisse, als die der unter 1) genannten Bewegungen, begründen (sei's mit oder ohne Einsicht in den Grund, der allein spekulativ begriffen werden kann) den dogmatischen Glauben; als die der unter 2) angedeuteten (gleichfalls mit oder ohne solche Einsicht) den thaumatischen (denn auch die Weissagungen sind — Wunder) und als die der unter 3) berührten, mittelst Kritik der präsenten Dokumente, und Repräsentation der durch die Data in diesen beglaubigten Thaten rc., — den historischen.

Es kömmt für den Inhalt der Geschichte der christlichen Lehre und Kirche, der, so gewiß sie Geschichte sein soll, in Wahrheiten bestehen muß, darauf an, daß, wie der dogmatische und historische Glaube, eben so der thaumatische einen durch keinen Zweifel zu erschütternden Grund habe, und in diesem seinen Grunde erkennbar sei. Für den dogmatischen Glauben bedarf die Historie keiner ihn begründenden Erkenntniß, denn nicht er, sondern der historische, und dieser höchstens nur (kraft des divinirenden Sinnes) in der Annäherung an ihn, ist ihr Inhalt; aber für den thaumatischen bedarf sie, als die der christlichen Lehre und Kirche, der denselben begründenden gar sehr, denn ohne diese setzt er sich entweder zum Aber- oder Unglauben herab, und nimmt sie ein Gemisch von Glaubens-Wahrheiten und Meinungen zu ihrem Inhalte. Diese Erkenntniß aber vermag weder der natürliche Sinn, als der die nur des Präsenten — noch der historische, als welcher die nur des Vergangnen vermittelt und der nur in diesem divinirende ist, sondern allein die Spekulation, und zwar vordersamst, als Abstraktion von Gott, Natur und Geschichte, und als Reflexion auf die Freiheit, wie sie die gleich sehr von Raum und Zeit unabhängige, und sich selbst durch beide bedingende Macht ist. Denn nach biblischen Angaben ist das Wunder

als

als solches, desgleichen als Weissagung und deren Erfüllung, zwar eine entweder in der Natur (z. B. das Verwandeln des Wassers in Wein) oder in der Geschichte (z. B. das Vorhersagen der Verleugnung des Apostel Petrus Matth. 26, V. 34.) effektive That, die zu ihrem Prinzip weder die mechanisch-chemisch- oder organisch-wirkende Macht der Natur, noch die denkende- und Willens-Macht eines intelligenten und irdisch-wirklichen Subjekts hat; aber der charakteristische Unterschied desselben von jeder Naturbegebenheit und freien Handlung der Menschen ist doch nicht der, daß es eine That Gottes sei, indem ja, nach jenen Angaben, auch der Teufel (er, kein irdisch-wirkliches Subjekt) ein Wunderthäter ist.

Von dem biblischen Datum, das auf irgend ein Wunder, welches einst geschehen sei, hinweis't, wird, wer das Datum vernimmt, nicht etwa dazu, daß er, mittelst seines historischen Sinns, das Wunder selbst, als ein Faktum voraussetze, ihm, als solchem nachschaue, und es, als wirklich-gewesen, veranschauliche, — sondern (da dasselbe nicht als bloßes Faktum, vielmehr als Thatsächliches ein bereits in und mit dem Datum Veranschaulichtes sei) unmittelbar zum Glauben daran, daß es gethan und geschehen sei, und, wenn er bei sich nach dem Glaubens-Grunde frägt, — zum spekulativen Erforschen dieses Grundes, dessen Erkenntniß die der Freiheit selbst, als der sich durch sich bestimmenden Macht ist, — aufgefordert.

Die Freiheit bedarf, damit sie diese Macht sei (sie ist dieselbe) nicht, wie gesagt, des Bedingt-werdens oder-seins durch die Zeit und deren Momente; (so: in dem Dogma von der ewigen Zeugung des Sohns aus dem Vater) aber sich die natürlichen und geschichtlichen Bewegungen, deren Prinzip, oder erschaffende Macht sie ist, unterordnend, bedingt sie selbst durch Raum und Zeit, deren Sein eben die natürlichen und geschichtlichen Bewe-

gungen sind, sich selbst, und ist ihr sich durch sich Bestimmen, indem dieses sich Bedingen, das Wunderthätige, (so: in den Dogmen von der Geburt, Auferstehung und Himmelfahrt des Weltheilands). Als ihre Bedingungen, — die genannten Bewegungen oder: die Welt erschaffend, ist sie die Freiheit in deren Abhängigkeit von ihr, d. h. eben die unbedingte; als sie sich subordinirend begrenzt sie dieselben, ohne sie zu beengen, noch sich durch sie zu begrenzen, und ohne durch sie begrenzt zu werden.

Aber auch in ihren, von ihr erschaffenen Bedingungen ist sie die Freiheit, so daß sie sich in der einen (der räumlich-temporellen) zu ihrem Gegentheil — in der andern (der blos temporellen) zur beschränkten macht, und selbst als die eine die natürlich-nothwendige Bewegung, als die andre die bedingt- und geschichtlich-freie — ist. In der einen und als dieselbe, hat sie sich, wie sie nicht die Freiheit, sondern die Natur ist, — in der andern und als diese, wie sie zwar die Freiheit, aber beschränkt, oder: die Ichheit ist, zu ihrem Subjekt. Die Wunderthätige Macht ist weder die der Natur, noch die der Ichheit; nicht die der einen, denn deren Bewegungen insgesamt, sogar die animalischen sind nicht-frei, sind nothwendige, — stehen unter dem Gesetze der Causalität, zu welchem die Freiheit, eben als Natur, sich selbst gemacht hat, das Wunder aber ist eine freie That; nicht die der andern, denn deren Akte, — der Denk- und Willensakt etc. sind zwar freie, jedoch wie sie (die Ichheit selbst) durch die Natur vermittelte, wo eben sie die Menschheit ist; der Wunderakt aber ist ein freier ohne solche Vermittlung.

Wenn also, wie die Bibel berichtet, in der Natur Wunder geschahen, und in der Geschichte Weissagungen gegeben und erfüllt wurden, so ist, da weder die Natur noch der Mensch Wunder thun und weissagen kann, das Prinzip beider — der Wunder und der Weissagungen — entweder

die unbedingte, oder die durch Raum und Zeit bedingte, und sich ihr selbst als Unfreiheit entgegensetzende Freiheit.

Als die in ihrem sich Bedingen unbedingte, (als ihre Position) ist sie die erschaffende Macht, und eines Subjekts, dessen Freiheit sie sei, eben so wenig, wie des Bedingt-werdens und -seins bedürftig; sie ist die Freiheit des Unerschaffnen oder: Gottes, der kein Subjekt ist, und die Wunder 2c., deren Princip sie ist, sind Thaten Gottes (eudämonische). Sie in der Bedingung, die sie sich selbst giebt, und in der sie, als das Gegentheil ihrer selbst, (als ihre Negation) nicht die Freiheit, sondern die Nothwendigkeit ist, und zu ihrem Subjekt die Natur hat, vermag, wie gesagt, das Wunder nicht, — ihre Bewegungen sind Natur-Ereignisse. Eben sie in der Bedingung, die sie ebenso sich selbst giebt, und worin sie, als sich bis zur Unfreiheit hin beschränkend — und durch die Natur vermittelnd, (als ihre Limitation) die Freiheit ist, welche, beschränkt, die Ichheit, — vermittelt, die Menschheit — oder: die Geschichte zu ihrem Subjekt hat, vermag gleichfalls weder Wunder noch Weissagungen, ihre Bewegungen in ihr selbst sind Tugenden, in ihrer Beschränkung Laster.

Aber sie in den von ihr erschaffenen Bedingungen, wie sie der Raum und die Zeit als solche sind, wie also deren Sein weder natürliche, noch geschichtliche — sondern blos scheinende Bewegung — ein nur Scheinen, und sie selbst in ihnen die ihr selbst sich entgegensetzende (ihre Opposition, die Unfreiheit als die Freiheit) ist, hat sich, als das bloße Raum- und Zeit-Wesen zu ihrem Subjekt, und ist, indem die unfreie Freiheit, die Macht dieses Subjekts; seine Thaten sind Wunder und Weissagungen (die kakodämonischen). Es selbst, weder präsent, wie ein natürliches Objekt, z. B. das todte Meer, — (denn es ist kein örtlich- sondern blos räumlich-) noch präsent gewesen oder wer-

dend, wie ein Mensch, z. B. König Saul oder David, (denn es ist kein irdisch- sondern blos zeitlich-wirkliches Subjekt) kann weder dem natürlichen noch dem historischen Sinn gegenständlich werden; und so setzt sich der Glaube, daß es existire, wenn er der wird, daß seine Wirklichkeit eine örtliche, ja selbst irdische sei, zum Aberglauben, — wenn aber der, daß es keine Wirklichkeit habe, zum Unglauben herab. Die Rede der Pharisäer über Christus: „er treibe die Teufel aus durch Beelzebub", ihren Obersten, war tückisch, und wohl eben so abergläubisch, allein beweis't nicht schon die Tücke in ihr, daß der Aberglaube in ihr den eben genannten Glauben zu seinem Inhalte hatte? Die Rede hingegen, wessen auch immer, über die Dämonischen, im biblischen Bericht, deren Zustand eine entweder blos natürliche — oder durch ein sündhaftes Leben veranlaßte Krankheit, die Epilepsie und dergleichen gewesen sei, ist die Rede des Unglaubens, der, gegen den Inhalt des die Krankheit als ein Wunder repräsentirenden Berichts, dasselbe leugnet, und dabei irgend einen Glauben an die Natur, an die Causalität des freien Willens im Sündigen und in dessen Folgen ꝛc., oder selbst den Aberglauben, (wie besonders der an diese Causalität, ja schon der an die Natur ein solcher ist) zum Hintergrunde hat und behält. Das übrigens, daß besagtes Subjekt der Unfreiheit, obzwar dasselbe weder mittelst des natürlichen — noch des historischen Sinns erkennbar ist, dennoch für ein solches anzuerkennen steht, welches in irgend einem Grade über die Natur und über den Menschen (in jenen Dämonischen ꝛc.) Gewalt hatte, und dessen Macht eine Wunderthätige sei, wird spekulativ erkannt und gewußt aus der bedingten Freiheit selbst, die eben darin,

daß sie mit ganz gleicher Selbstbestimmung sich negirt, limitirt, und ihr selbst opponirt,

Freiheit, also eine Macht, und als diese, in ihrer Ne-

gation, die der Natur, in ihrer Limitation, die des Menschen, in ihrer Opposition, die Wunderthätige des Subjekts ist, welches, als das der Natur und Menschheit feindselige, sich selbst zum Prinzip hat. Die unfreie Freiheit dieses den freien Bewegungen des Menschen, und den nothwendigen der Natur sich opponirenden Subjekts (Satans, Beelzebubs, Belials) war es, die den Menschen, — ihn in seiner bedingten und vermittelten — wahnsinnig machte, und deren Gewalt über ihn der unbedingten und erschaffenden des Unerschaffnen weichen mußte.

Die eudämonischen Wunder, die, nach dem Zeugniß heiliger Schrift, gethan, und die eudämonischen Weissagungen, welche, wie eben sie bezeugt, gegeben und erfüllt wurden, sind in ihr selbst als Werke theils des Stifters der Kirche und des Glaubens, theils der Propheten und Apostel erzählt und geschildert. Sein, der kein Subjekt ist, aber in seiner Subjektivität mit dem Glauben und der Kirche die ihm und ihr immanente Liebe gestiftet hat, — sein ist die Freiheit, wie sie, die unbedingte und erschaffende, sich selbst bedingt, und in ihrem Bedingen weder sich begrenzt, noch durch Natur, Geschichte und Unfreiheit begrenzt wird; sein also sind die Wunder, wie sie effektiv in der Natur und Geschichte und gegen die Mirakel der Unfreiheit Gott selbst gethan hat. Er, welcher sprach: „ehe denn Abraham war, bin ich," er ists, dessen Freiheit die Macht der Subjekte war, die, seine Knechte, (Moses und die Propheten) vor seinem Leben auf Erden, nicht nur gelehrt und gehandelt — vielmehr Wunder gethan und geweissagt haben. Gleicherweise war sie die Macht der Subjekte, die (keine Knechte, sondern seine von ihm, „der bei ihnen sei alle Tage bis an der Welt Ende," an die gesammte Welt gesandten Jünger) in seinem Willen den ihrigen, in diesem den seinigen hatten, und, in ihrer Selbstständigkeit sittlich

erstarkt, (der christliche Glaube hat, den Stifter ausgenommen, keine heilige Propheten, aber heilige Apostel, keinen heiligen Moses, David rc., aber den heiligen Paulus, Petrus rc.), die Wunder thaten, welche die Bibel, als von ihnen gethan, berichtet. Der Glaube des mit Abraham, Moses und den Propheten nicht zu verwechselnden Judenthums, daß die in seinen heiligen Schriften — im alten Testament — erzählten Wunder wirkliche Wunder waren, und der Glaube des mit dem allein evangelischen Christenthum nicht zu verwechselnden katholischen, daß selbst nach der Apostel Zeiten in der Kirche von seinen angeblichen Heiligen wirklich dergleichen gethan seien, und noch werden, ist, der eine, wie der andre, Aberglaube, denn ihm, als dem des einen, fehlt die Anerkennung dessen, der den Glauben an Gott, den Vater, Sohn und heiligen Geist gestiftet, und Mosen und die Propheten, weissagend und Wunderthätig von ihm zu zeugen, gewürdigt hat; und eben er, als der des andern, hat, obwohl dieser Anerkenntniß theilhaftig, nicht nur kein Datum der heiligen Schrift für sich, sondern beruht auch auf Traditionen, die selbst Gegenstände eines Aberglaubens sind, in den der Glaube an das Evangelium sich versetzt hat. Dem Mangel nämlich jener Anerkenntniß im Judenthum hilft die Meinung, so sehr sie dem historischen Sinn und der Reminiszenz zusage, nicht ab, daß Gott, als der, welcher ist, der er war, und sein wird, der er ist, durch Mosen und die Propheten geweissaget und Wunder gethan, oder ihnen sogar seine Wundermacht mitgetheilt habe, denn er wird, wenn nicht als der Vater, Sohn und Geist geglaubt, noch keinesweges in seiner wahren Wirklichkeit und wirklichen Wahrheit anerkannt. Und die katholische Kirche, die allerdings weder dieses Glaubens, noch, wie gesagt, der Anerkenntniß seines Stifters ermangelt, und in beidem vielmehr christliche Kirche ist, verfällt, je stärker der natürliche Sinn und die

Phantasie ihre Glaubens-Meinung von der in ihr fortwirkenden Wundermacht begünstigt, indem sie die von Wunder-Wirkungen heiliger Bilder, aufbewahrten Blutes — aufbewahrter Gebeine der Heiligen und dergleichen wird, nur in desto tiefern Aberglauben.

Schon dem gegen den Wunderglauben gerichteten Zweifel, noch mehr dem dagegen nur nicht ganz verhärteten Unglauben müßte, wenn ihm auf seinem Standpunkte, sei's der Geschichte oder der Natur, daß die in der Bibel erzählten Wunder wirkliche Wunder waren, bewiesen werden könnte, mit diesem Beweise gar sehr gedient sein. „Zeigt mir nur," möchte wohl der Zweifler oder Unglaubige sagen, „daß irgend ein aus guter Quelle für gewiß und wahr erkanntes Faktum ohne ein ihm vorher oder zugleich mit ihm gethanes Wunder ganz unmöglich gewesen wäre, — oder laßt mich selbst nur irgend ein Wunder sehen und erleben, so bin ich bereit, an alles, was die heilige Schrift von Weissagungen und Wundern berichtet, zu glauben."

Bei dieser Forderung jedoch ist in der Geschichte die Freiheit, — denn das gewisse und wahre Faktum soll, damit das Wunder zu glauben stehe, ein durch dieses auf nothwendige Weise bedingtes sein, und in der Natur die Nothwendigkeit ignorirt, denn das Wunder, eine freie That, soll, als wär es eine Natur-Begebenheit, gesehen, — es soll erlebt werden; die bei der Himmelfahrt des Weltheilands Gegenwärtigen sahen nur, daß er sich von der Erde entfernte, nicht aber die unbedingte Freiheit, sie, die Macht seiner Entfernung. Die Wahrheit, welche dieses Wunder ist, verwirklichte sich, und hat ihre Wirklichkeit in der Macht — nicht aber im vergänglichen und vergangnen Anblick — dieser Bewegung. Der Zweifler also und der Unglaubige beweisen selbst, solange beide von jener Forderung eines auf dem Standpunkte der Geschichte oder der Natur, für die Wahrheit der Wunder, zu füh-

renden Beweises nicht ablassen: daß in ihnen die bedingte Freiheit sich entweder unter das Gesetz der Causalität, wie in einer pragmatisirenden Geschichts-, oder, wie in einer blos empirischen Natur-Kunde, unter die Sinnlichkeit, die ihnen mit der Thierheit gemein ist, gestellt habe; und wenn ihnen, wie den Pharisäern (Matth. 16, V. 1—4.) auf die Forderung, daß Christus sie ein Zeichen am Himmel sehen lasse, zur Antwort würde: „es soll dieser Art — kein Zeichen gegeben werden, denn das Zeichen des Propheten Jona," so wäre sie eine schon wegen der thörichten Hoffnung, solcher Weise des Glaubens theilhaftig zu werden, wohl verdiente.

Hat nun der thaumatische Glaube, der alle Zeiten hindurch den christlich-dogmatischen mit dem historischen vermittelt, sich durch die in den Prolegomenen zur christlichen Dogmatik zu entwickelnde, hier nur angedeutete Erkenntniß der Freiheit, als seines im ersten und zweiten christlichen Zeitalter Wunderthätigen Prinzips, sicher gestellt, so ist damit die Historie der Geschichte beider Zeitalter gerechtfertigt, wenn sie, als das Leben Jesu und der Apostel, den Inhalt der Bibel vornehmlich neuen Testaments, wie er ihr, in Erzählung und Schilderung der Wunder, welche wirklich gethan worden, von derselben gegeben wird, nicht anders als so, wie er gegeben ist, zu dem ihrigen macht, und nur nach ihrer Bestimmung, welche nicht, wie die der Bibel selbst, die Conservation der gestifteten Lehre und Kirche, sondern blos die Repräsentation der in und an beiden vergangenen Bewegungen ist; seine und die Stellung seiner Theile in ihr — und höchstens ihre (die biblische) Sprachweise verändert. Denn ist das genannte Prinzip begriffen und erkannt, so wird ihr Inhalt, indem eine Darstellung des thaumatischen Gegenstandes, nicht weniger, als der, welcher die des blos geschichtlichen ist, eine (obzwar weder historische, noch dogmatische) Wahrheit sein, nämlich: die Wahrheit, deren in ihr selbst auf

einander sich beziehende Elemente das Dogmatische und das Historische sind, und die, (was kein Gefühl, keine Meinung und kein abstrakter Gedanke vermag) Kraft der Beziehung dieser beiden Elemente auf einander, den christlich-dogmatischen mit dem historischen Glauben, wie gesagt, vermittelt. So auch gab sie schon bei der Stiftung des dogmatischen — und der Kirche, die ihn bewahrt, und von ihm, wie der Leib vom Geiste, erhalten wird, der Welt die erste Veranlassung, seiner, ohne den ihre Erkenntniß der Wahrheit, wie ohne diese ihre wirkliche Freiheit und ihre Seligkeit unmöglich ist, sich theilhaftig zu machen.

Es ist oben bemerkt, daß, verglichen mit den Schwierigkeiten, welche die Dogmen- und Kirchen-Historie, ihren Gegenstand und Inhalt vor dem reformatorischen Zeitalter betreffend, zu überwinden hat, die ebenderselben, in gleichem Betreff, seit der Reformation die geringern sind; was, nachdem auf jene reflektirt worden, jetzt sich wie von selbst zeigen muß.

Vorerst: durch den Gebrauch, den die Reformation, sogleich bei ihrem Beginn, von der ohnlängst erfundenen Buchdrucker-Kunst machte, wird der Geschichtforschung die Arbeit für den Gegenstand der Historie dieses Zeitalters sehr erleichtert. Denn die Schriften elenchtischen, paränetischen, dogmatischen, ethischen, literärisch- und philosophisch-kritischen, exegetischen, historischen oder sonstigen Inhalts sind fast sämmtlich von ihren Verfassern selbst (von den Reformatoren, ihren Gegnern und denen, die nach beiden kamen) sowie größtentheils unter ihrem eignen Namen, im Druck uniform vervielfältigt, herausgegeben, so daß nur selten Beweise ihrer Authenticität und Wiederherstellung ihrer Integrität nach Text und Inhalt nöthig sind, und wo es insbesondre jener bedarf, die Beweisgründe dem, der sie sucht, aus den ebenfalls gedruckten Schriften

gleichzeitig gewesener Autoren auf halbem Wege entgegenkommen. Die Geschichtforschung kann zwar wohl durch den Reichthum der präsenten Werke, die überdies noch zur Zeit mit jeder Buchhändler-Messe sich vermehren, sehr embarassirt sein, aber weder am Sammeln und Arrangiren derselben zu vollständigen Ausgaben, wie die opera omnia Lutheri und dergleichen, noch an ihrer Kritik, es sei denn diese die ihres Inhalts, ein belästigendes und lästiges Geschäft haben. Auch ist durch die Buchdrucker-Presse recht gut dafür gesorgt, daß, obgleich im Kampfe, wie politischer, so kirchlicher Partheien und Sekten, wenn eine durch die Mehrzahl ihrer Anhänger die obsiegende ist, von ihr die Schriften der andern, oder selbst partheiloser Verfasser, z. B. die des tiefsinnigen Spinoza, lange hin ignorirt werden mögen, doch nicht leicht eine derselben zu vertilgen, ja kaum zu beseitigen steht; denn ist sie nur nicht vor ihrem Abdruck (avant la lettre) schon Makulatur, so schützt selbst dieser ihr das Leben gegen jeden Angriff auf es, oder zieht er sie aus dem Winkel, in den sie, d. i. eine ganze Auflage von Exemplaren, geworfen worden, endlich wieder hervor. Entbehrt für jenes Sammeln, Arrangiren und selbst für die Kritik der Geschichtforscher den Vortheil, den ihm, aus dem nächst vergangenen Zeitalter, die Aufmerksamkeit besonders der päbstlich-katholischen Kirche unter anderen auf die damals erscheinenden schriftstellerischen Werke gewährte, da dieselbe und die, mittelst ihrer statt gefundenen Beaufsichtigung, seit Entstehen der kirchlichen Partheien und ihrer fixen Haltung gegen einander, fast unmöglich worden, so hat er, statt seiner, den größern, in dem literarischen Verein aller Partheien, den die Drucker-Presse gestiftet hat, und dessen Pflegerin sie ist, alle Dokumente zu besagtem Zweck (für die Historie des reformatorischen Zeitalters) beisammen zu finden, und, ohne daß ihn daran irgend eine dagegen getroffene Vorkehr, ein index librorum prohibitorum und derglei-

chen zu hindern vermöge, gebrauchen zu können. Und gehört er überdem zu einem Volke, dessen Kirche und christliche Glaubenslehre die antikatholische ist, und das besonders auch an historischen Wahrheiten ein Interesse nimmt, so stehen ihm, zu gleichem Behuf, nicht nur die öffentlichen Bibliotheken desselben, wie bei jedem die seinigen, sondern auch, was nicht bei jedem der Fall ist, seine geheimen Archive offen; wie verdienstlich ist in dieser Beziehung z. B. aus letztern nicht die Herausgabe der Briefe Philipp des Großmüthigen, Landgrafen von Hessen.

Außerdem hilft's wohl, aber nicht viel und nicht lange, daß eine Parthei, welche etwa die meisten Anhänger hat, einmüthig und einstimmig alles aufbietet, damit keine andre, am wenigsten die, so ihr auf's schroffste gegenüber steht, zum Worte komme. Denn, wie der Gedanke das Wort — so befreit die Presse den Gedanken. Die Parthei versucht's besonders durch die Koryphäen ihrer Anhänger, dann aber auch durch jeden, der diesen nachspricht, vorerst mündlich und hinter dem Rücken der andern, deren Anhänger stumm zu halten, in dem sie die verhaßte um Ehre und Glimpf bringt, und männiglich davor warnt, sie zu hören; wird gemieden, wovor gewarnt ist, nun so mangelt der, die anfangs vielleicht ganz unbefangener Weise Parthei war, allerdings ein Auditorium, — auch ein Publikum? Spricht sie nicht, so schreibt sie, läßt drucken, und stellt sich hiermit der einen, der sie nur gegenüber stand, jetzt Angriffsweise entgegen. Dadurch aber wird diese veranlaßt, gegen sie mit der Sprache öffentlich herauszugehen, also, besonders wenn der Angriff Succeß hat, und noch größern befürchten läßt, nun ihrerseits gleichfalls zu schreiben und — wärs auch zur Zeit Namenlos — drucken zu lassen. Die Anonymität der Autoren, obzwar nicht dazu ausgedacht, aber von selbst so beschaffen, daß, wie sie z. E. die der Berichterstatter über die neuesten literarischen Werke, und der meisten Recensenten ist, mittelst

ihrer sich vorgenanntes Reden hinterm Rücken sogar noch unter der Buchdrucker-Presse fortsetzt, erschwert dann freilich, wo es um die Historie zu thun ist, und in dergleichen oder überhaupt in anonymen Druckschriften auf sie bezügliche Angaben vorkommen, der Geschichtforschung das Geschäft der Prüfung solcher Angaben ziemlichermaßen, denn zur Gewährleistung für jede von diesen ist die Nam- und statthafte Autorität des Verfassers der Schrift, die sie enthält, fast unerläßlich. Allein so schwierig, wie bei den aus der Zeit vor der Erfindung der Buchdrucker-Kunst ano- oder pseudonymen Manuscripten, wenn deren Werth für die Geschichte beurtheilt werden soll, ist doch die Prüfung nicht. Hätte z. E. die fameuse Broschüre: de tribus impostoribus auch nur einige Data von Dogmen- oder Kirchengeschichtlicher Bedeutung, wie deren die dem Dionysius Areopagita untergeschobenen Bücher wirklich haben, so würden der Name ihres Verfassers, die Zeit, wann, der Ort, wo, und die Verhältnisse, unter denen er sie geschrieben, (welches alles der höchstens für ihren antidogmatischen Inhalt sich interessirenden dogmatischen Theologie, sie sei denn eine pfäffisch-dogmatische, ganz gleichgiltig ist) von der Kritik für die historische — zu erforschen sein; aber kann sie wohl hoffen, damit ebenso aufs Reine und notorisch Gewisse zu kommen, wie mit einer erst nach jener Erfindung verfaßten, und anonym in die Welt gesetzten Schrift, z. E. der berüchtigte Horus, das Buch: Christus und die Vernunft, und die von Lessing herausgegebenen: Wolfenbüttelschen Fragmente sind?

In dem Verein aller christlichen Gemeinden, der vom ökumenischen Glaubens-Symbol her zum Dasein kam, hatten die theils schon vor ihm noch vorhandnen, theils erst in ihm entstandenen Schriften ein, sogar wenn in ganze Bibliotheken gefaßt, doch nur isolirtes, und von Aeußerlichkeiten, wie Brand, Krieg und dergleichen, abhän-

giges Bestehen, und waren sie nur diesen und jenen, — nicht allen und jeden Mitgliedern jeder Gemeinde zugänglich. Dagegen bringt die typographische Kunst, indem sie alle Partheien, und endlich auch wohl (wozu die englische Bibelgesellschaft, durch Uebersetzung der heiligen Schrift in immer mehre Sprachen, und durch deren Abdruck in ihnen, den Anfang gemacht hat) alle Nationen (wenngleich vorerst weder im Gedanken, noch im Wort, doch im Abdruck des Worts mit einander vereinigt), alle Bücher, die unter ihre Presse kommen, in ein solches Verhältniß zu einander, daß keins vom andern isolirt — keins den Zufällen des Autographs oder einiger Abschriften (worauf so gut, wie auf Anderes der Spruch: habent sua fata libelli, gehen würde) Preiß gegeben, — und jedes von jedem, der suchen kann und suchen will, zu finden ist. Hiermit hat aber die Kritik, so groß in diesem literarischen Verein die Menge anonymer und pseudonymer Schriften, bis zu den einzelnen Notizen, Abhandlungen und Recensionen, welche von Jahrbüchern, Literatur-Zeitungen, Kirchen-Zeitungen rc. geliefert werden, sein mag, keine zu große Mühe, besonders, wenn sie ihr Hauptaugenmerk auf die geschichtlichen Data, die etwa in ihnen enthalten sind, richtet, die Namen der Verfasser rc. zu entdecken. Sind solche Schriften die aus einer Parthei, (und nur von diesen ist hier die Rede) so haben, wenn mittelst ihrer die Vertheidigung derselben, oder der Angriff auf ihre Widersacher gelungen ist, die Anhänger der Parthei ein Interesse, die Verfasser zu kennen; das nehmliche wird dann, obwohl die Gegenparthei, so lange sie Parthei bleibt, die eine weder dadurch für vertheidigt, noch sich für von ihr besiegt hält, auch das ihrige. Auf beiden Seiten setzt sich nun der freie Wille, der vor dem Urtheil über das Ge- oder Mißlungene der Vertheidigung und des Siegs als blos partheiisch die unbefangene Leidenschaft war, in und mit dem Urtheil tiefer, — nämlich zur Leidenschaftlichkeit herab, und

in dieser sind dann Parthei und Gegenparthei (wie z. B. bei der langwierigen — und für den, der weder zur Whig- noch zur Tory-Parthei gehört, langweiligen, Discussion über den wahren Verfasser der Briefe des Junius) auf's eifrigste bemüht, jener Pseudo- oder Anonymität ein Ende zu machen. Begünstigt der Erfolg über kurz oder lang dies Bemühen, — und warum sollte er nicht, ist ja dasselbe ein obgleich aus entgegengesetztem Grunde beiden Partheien, und selbst wohl jedem ihrer Mitglieder, besonders mittelst der Buchdrucker-Presse, gemeinsames! — also: sind auf diese Weise die Verfasser entdeckt und öffentlich genannt, nun so hat, wenn ihre Schriften geschichtliche Angaben enthalten, die Geschichtforschung nur noch die Autorität der anerkannten und genannten in Betreff dieser Angaben nach allen Seiten hin zu prüfen, und ihr Geschäft ist beendigt. In diesem jedoch muß, da sie, ohne selbst partheilos, furchtlos und vorurtheilslos zu sein, keine Forschung insbesondere für die Historie der Kirche und ihrer Glaubenslehre sein kann, der Verdacht des Leidenschaftlichen, eiteln, heuchlerischen, lügenhaften Wesens rc., den sie gegen die Parthei gefasst hat, durch das wirkliche Thun und Treiben derselben — und die Meinung, die sie von der Furchtsamkeit, Arglist, und überhaupt von den schlechten Absichten ihrer vorerst anonymen Partisane hegt, durch deren Reden und Schriften wohl constatirt, — und dazu, daß Verdacht und Meinung so constatirt, mithin zur Gewißheit und Wahrheit werde, die freieste Veranlassung gegeben und genommen sein. Diese wird gegeben durch den Gedanken, der das Wort — und genommen mittelst der Drucker-Presse, die den Gedanken frei macht, wie letztere ihn, und er das Wort befreie, wird anderswo zu untersuchen sein; hier reicht, mit Bezug auf besagte Unpartheilichkeit rc. der Geschichtforschung, ein Blick auf das hin, was die Presse vermag, wenn sie selbst frei ist.

Sie war für die Förderung der kirchlichen Reformation eines der wirksamsten Werkzeuge; und die Beschränkung der Freiheit ihres Gebrauchs zur Publikation gelehrt und wissenschaftlich in Sachen des Glaubens und der Kirche geführter Untersuchungen, welche auch immer deren Resultate sein mochten, würde ein von der bis zur Unfreiheit sich beschränkenden Freiheit durch List oder Gewalt gemachter Versuch sein, selbst im reformatorischen Zeitalter die Partheilichkeit zu schützen und zu fördern, und dem neben derselben in ihm rege wordenen Streben nach Unpartheilichkeit das diese auf die ihm geeignetste Weise herbeiführende und so die Reformation an ihr Ziel bringende Mittel zu entziehen. Freilich thut in dem Zeitalter, in das die Kirche und ihre Lehre sich durch die Reformation gebracht hat, die Leichtigkeit, womit darin die verschiedensten Sekten entstehen, und, falls sie nur, keine gegen den Staat, seine Gesetze, Rechte, Sitten, kurz gegen das Bestehende überhaupt feindselige Richtung haben, sich erhalten und ausbreiten, dem genannten Streben keinen geringen Dienst, jedoch erst, wenn jede von ihnen ihres Herzens und Gemüths Gefühle und Rührungen, oder ihres Sinnes natürliche, geschichtliche und — phantastische Vorstellungen, oder ihres Verstandes Gedanken und Meinungen, nebst ihren Lehren vom rein-christlichen (?) Glauben, von seinem Grunde, seinen Bedingungen, Wirkungen und Folgen, mündlich, und sogar schriftlich, besonders aber durch die Buchdrucker-Presse (z. B. pietistisch in allerlei Traktätlein, rationalistisch in allerlei occasionellen Flug- oder Denkschriften, gelehrten Abhandlungen und selbst in sogenannten Systemen) ohne alles Hinderniß veröffentlichen kann und darf. Der Dienst nämlich, den besagte Leichtigkeit dem Streben nach Unpartheilichkeit thut, besteht, der Hauptsache nach, darin, daß alle existirende und die fortan zur Existenz gelangenden Sekten, durch die ungehemmte Oeffentlichkeit, die sie haben oder erhalten, in Stand gesetzt sind,

jede, die Glaubens-, die Lehr-Meinungen u. s. w. einer jeden aufs Genaueste zu prüfen, gründlich zu widerlegen, und die ihrigen ohne Unterlaß zu vertheidigen, somit einander dermaßen zu befehden, daß, indem jede ausschließlich für sich Parthei nimmt, alle durch- und an einander sich zerstören, — in der Leidenschaftlichkeit ihres freien Willens für eine Unpartheilichkeit thätig, die sie, in ihrer fixen Haltung gegen einander, weder bedacht, noch beabsichtigt hatten. — Allein selbst diese, obzwar nur negative Thätigkeit für dieselbe hat doch bereits, wie dies Angeführte zeigt, die Freiheit der Presse zur Bedingung und möchte wohl ohne sie unmöglich sein.

Das Interesse des Staats ist nicht das einer Parthei, geschweige einer Sekte; wird von ihm, wozu er das Recht, und seit der kirchlichen Reformation auch die Macht hat, in obgenanntem Bezuge die Presse frei gegeben, so ist's, vernünftigerweise, aus seinem Interesse an der Unpartheilichkeit. Wie im päbstlichen Zeitalter die Kirche alles über — und gegen ihn vermochte, so vermag er im reformatorischen, wenn auch wenig oder nichts gegen — doch fast alles über sie. Sie existirt in zwei Haupttheien, in der katholischen und r e f o r m a t o r i s c h e n, und in dieser haben sich sehr viele, weniger oder mehr, von einander verschiedne Sekten angesiedelt; ihm nun ist das geschichtlich-v e r g a n g n e zwar keineswegs gleichgiltig, aber bei seiner festen Haltung im Bestehenden, und constanten Richtung darauf für die Zukunft, wie für die Gegenwart, hat ihm das Vergangne doch bei weitem die Wichtigkeit nicht, die es für die Glaubens-Partheien, und für fast alle jene Sekten haben muß. Diese mögen, jede ihr Fortbestehen für, von einer die vergangnen Fakta angehenden u n b e s c h r ä n k t e n Geschichtforschung so gefährdet halten, als es wirklich ist, und Versuche machen, dieselbe zu beschränken, zu verachten, er in seinem Interesse daran, daß alles Parthei- und Sektenwesen verschwinde, kann sie nur be-

begünstigen. Sie selbst hat daher, indem er in seiner Machtvollkommenheit es ist, der die Freiheit der Presse schützt, an ihm einen Vertheidiger, wie sie (die Freiheit der Forschung) ihn, vor Erfindung der Presse, im römischen Reich, z. B. als die des Tacitus, selbst unter Regenten von Kaiser Trajanus Charakter kaum, und im päbstlichen Zeitalter gar nicht hatte, noch haben konnte. Was also könnte sie bei dieser unbeschränkten Freiheit noch hindern, die Forschung ohne Furcht, und wo nicht ohne Tadel, doch ohne Vorurtheil, mithin eine ganz unpartheiische — und des dereinstigen Siegs ihrer Ergebnisse über jede Parthei und Sekte, im Voraus gewiß zu sein?

Sodann: gleich leicht, wie des geschichtlichen Gegenstandes, den das reformatorische Zeitalter hat, wird diese Forschung alles dessen mächtig, was die in jedem von ihr durchgeprüften Documente präsenten, und, gleich ihm, wohl constatirten Data enthalten. Sie ist lediglich Geschichtforschung; ihr, als dieser, liegt daher weder ob, das Prinzip der Glaubens-Wahrheiten, und kirchlichen Institutionen, (z. B. der Taufe etwa mit Bezug auf den Exorcismus, des Abendmahls mit dem auf das Meßopfer) die corrumpirt waren, noch das der Bewegungen, die dieser Corruption entgegenwirkten, zu ermitteln, sondern sie ist allein dazu, und zwar durch ihren Begriff selbst verpflichtet, daß sie die von ihr selbst durch Kritik sicher gestellten Data, nach ihrem Inhalte im Ganzen und in seinen Elementen, gründlich und vollständig verstehe und ihr Verständniß derselben kund gebend, der Historie das Geschäft vorbereite, die Fakta, welche das reformatorische Zeitalter, in Ansehung der Kirche und ihrer Lehre, erfüllten, präcis vorauszusetzen, ihnen präcis nachzuschauen, und sie eben so präcis wieder zu veranschaulichen.

Schon dieser Pflicht war in jedem der frühern Zeitalter schwerer nachzukommen, als in dem genannten. Denn im 1sten und 2ten weisen die Data auf die Stiftung

des Glaubens und der Kirche — und in dieser auf die der Gemeinden, als auf solche Bewegungen hin, die indem geschichtlich, zugleich die Thaten Gottes jenseits der Geschichte — seine Offenbarungen im Stifter, und durch die Apostel an die Welt — waren; und im 3ten und 4ten enthalten die daraus noch präsenten mitunter sehr bestimmmte Assertionen von göttlichen Eingebungen, welche die Frommen unter den Mönchen und Klerikern überhaupt, auch wohl diese und jene Laien gehabt zu haben vermeinten, besonders aber von einer göttlichen Inspiration, wie die der Apostel war, welche vornehmlich in den heiligen Vätern auf den ökumenischen Synoden fortgewirkt habe, und deren, als seiner Infallibilität in Sachen der Kirche und des Glaubens, der Nachfolger des Apostel Petrus theilhaftig sei und bleibe. Diese wirklichen Offenbarungen (des Stifters selbst und von ihm aus durch die Apostel) und diese vorgeblichen Eingebungen ꝛc. waren keine Weissagungen, aber doch, die einen wirkliche, die andern vermeintliche Wunder. Die Data, indem sie auf Fakta (z. B. auf Sauls Bekehrung, Actor. 9, V. 1—22, auf Abolition des Gesetzes, in Ansehung unreiner Speisen, Actor. 11, V. 5—16, auf ökumenische Synodal-Verhandlungen und Beschlüsse zu Nicäa, Chalcedon ꝛc.) hinweisen, beziehen sich zugleich theils eben auf wirkliche Wunder der göttlichen Offenbarung, theils auf die vorgeblichen der besagten Eingebung und Inspiration, und die Geschichtforschung, in ihnen sich für die Fakta verständigend, kann eben so wenig diese Bezüge, wie die alttestamentliche und die evangelische Erzählung von Wundern, welche wirkliche Weissagungen, und die katholisch-kirchliche von solchen, welche erdichtete — waren, unbeachtet lassen. Im reformatorischen Zeitalter ist sie einer solcher Beachtung gänzlich enthoben, und hat sie die in ihm entstandnen und präsenten Data, ihrem Inhalt nach, einzig und allein für die Fakta, als die Gegen-

stände der Historie dieses Zeitalters zu ergründen und zu begreifen. Denn es machten

1) die Reformatoren selbst durchaus keine Ansprüche darauf, göttlicher Eingebungen gewürdigt — und für die Erkenntniß der in der Kirche obwaltenden Irrthümer und Mißbräuche, ingleichen für die Wahrheit dessen, was sie lehrten, von Gott selbst inspirirt zu sein, sondern allein darauf, nach bestem Wissen und Gewissen in der heiligen Schrift geforscht zu haben und ihre allein aus dieser ihnen gewordnen Ueberzeugungen ohne alle Nebenabsichten, lediglich der evangelischen Wahrheit wegen, auszusprechen. Galt aber und gilt noch der eine und der andre für den Mann Gottes, so war und ists doch nicht in dem Sinn, worin dem alttestamentlichen Propheten und dem Apostel diese Benennung gebührt, oder: nicht, als sei er selbst an sich ein Zeuge der Wahrheit gewesen, sondern blos, weil er die Zeugen derselben — Christum, der sie selbst ist, und die Propheten und Apostel in ihren Zeugnissen für ihn — richtiger, als die Papisten, verstanden und erkannt, und durch sein Handeln und Leiden bewiesen habe, daß er sein Leben mit allen Genüssen und Freuden, die es gewährt, für den Glauben und dessen Wahrheit und Lehre aufzuopfern bereit sei.

2) Die in den Dokumenten für die katholische Parthei präsenten Data hat die Geschichtforschung allerdings eben so genau nach deren Inhalt zu berücksichtigen, wie die in den Dokumenten für die reformatorische vorhandnen; allein, da gegen die in jenen sich vorfindenden und größtentheils altherkömmlichen Glaubens-Meinungen von göttlichen Eingebungen, von Inspiration, Infallibilität und dergleichen die Reformation selbst, gleich in ihrem Prinzip, daß das, was dem Christen zu glauben Noth thue, aus der Bibel bis zur Gewißheit erweislich sein müsse, gerichtet war, so bedarf's für die Forschung zum Behuf der Historie dieses Zeitalters, schon darum, noch mehr aber

darum, keines tieferen Eindringens in die Data, angehend jene Meinungen, weil diese Historie weder die Bestimmung, eine Rechtfertigung der Reformation, — also apologetisch — noch die: ein Fortsetzung des Kampfs gegen die katholische Kirche — elenchtisch — zu sein, sondern lediglich die hat, das, was mit und seit Entstehung beider Partheien, in, an und von der Glaubenslehre und Kirche bis zur Gegenwart hin geschehen ist, urkundlich und wahrhaft zu erzählen und zu schildern. Sie kann freilich ihre Aufgabe nicht lösen, also sich als treue, unpartheiische Erzählung und Schilderung nicht verwirklichen, ohne daß der historische Sinn dessen, den sie, und der zugleich sich selbst zum Organ der Verwirklichung macht, in Ansehung des Grades der Freiheit, den die Fakta und deren Prinzipien, d. i. die Subjekte derselben in beiden Partheien hatten, der divinirende, und ohne daß sie selbst durch eine Geschichtforschung bedingt sei, welche im Ergründen des Inhalts, den die Data haben, ihrerseits der Divination gleichfalls nicht ermangelt. Allein in ihrer Divination bringt sich die Forschung, das Gebiet der Causalität, also der natürlichen Nothwendigkeit, verlassend, doch nur zum Verständniß der sich in verschiednen Graden bis zur Unfreiheit hin limitirenden Willensfreiheit, worauf die Data in den Lehren und Handlungen der Menschen und in diesen selbst, indem sie die Denkmale von jenen und diesen sind, eben für die Divination hinweisen; bis auf göttliche Offenbarungen, Wunder und Weissagungen, wie bei der Stiftung des Glaubens und der Kirche, zu deren Verständniß, geht die Forschung nicht, denn sie hat in den ihr präsenten Datis deren keine, sondern, wie sie selbst, die eine kritisch-prüfende ist, leicht und bald entdeckt, höchstens blos fingirte und vermeintliche vor sich, und thut, wenn sie das Prinzip des Ursprungs dieser Fictionen und Meinungen (z. B. der Bengelschen vom Termin, wann das Weltgericht anheben — oder der v. Ziehenschen von dem,

wo ein Theil Europa's durch Erdbeben und dergleichen zerstört werde) nachweis't, schon damit mehr, als die Historie des reformatorischen Zeitalters bedarf und fordert. Wenn aber

3) wie andre Data bezeugen, unter den Sekten, die in der Parthei, von welcher das Zeitalter den Namen hat, entstanden, auch solche waren und noch sind, ja fortan entstehen, deren vorgefaßte und in ihren Anhängern sich verfestigende Meinung die von einer Erleuchtung des Verstandes und Heiligung des Willens, etwa mittelst fleißigen Lesens der Bibel und anhaltender Beherzigung des Gelesenen, zugleich jedoch (was sie gegen die Glaubens-Wahrheit allererst zur Glaubens-Meinung macht) die von einer durch Gottes Geist den Kraft seines Wortes Erleuchteten und Geheiligten zu Theil werdenden Offenbarung ist, so wird die Geschichtforschung dieses Zeitalters, da ihre Aufgabe die Ermittlung des Stoffs für die Historie der Dogmen und der Kirche in den beiden Partheien, nicht aber die ist, das Material für eine Historie sämmtlicher, oder auch nur einiger Sekten in der reformatorischen ausfindig zu machen, jene andern Data, ihren Inhalt, wie ihre Echtheit angehend, blos mit Bezug auf die Entstehung und Ausbreitung dieser Sekten in besagten Partheien, und auf die Art und den Grad, womit sie dieselbe afficirten (z. B. ob desultorisch und heftig, wie die von Luther sogenannten Schwarmgeister, oder sanftmüthig, aber abgewandt und — separatistisch, wie die Herrnhuter, Quäker ꝛc., ob ihre theologisch-gelehrten und wissenschaftlichen Bestrebungen anerkennend, und nur nicht in Ansehung des Ziels, das sie in ihnen hat, mit ihr theilend, z. B. die Socinianer, oder ob alle solche Bestrebungen und gelehrte Anstalten, dergleichen die Universitäten, und an diesen die theologischen und — philosophischen Facultäten sind, gering achtend, ja selbst, als eitel und an sich nichtig verachtend, u. s. w.) zu berücksichtigen haben.

Dabei kann ihr freilich die Verschiedenheit der Meinungen aller dieser Sekten von einander und von den Dogmen der Parthei, besonders in Betreff der Inspiration, Offenbarung ꝛc. nicht gleichgiltig bleiben, ohne daß diese Gleichgiltigkeit der Unpartheilichkeit selbst Eintrag thue, und muß sie vielmehr dieselbe in den Daten, die von ihr zeugen, aufspüren und aus ihnen distinkt begreifen, denn fast jede Sekte appellirt für die Wahrheit des ihr eigenthümlichen Glaubens, wie die Parthei selbst, wenn er angefochten wird, zuletzt einzig und allein an die Bibel, diese auf irgend eine ihm günstige Weise auslegend. Allein das innere Wesen jener Meinungen, die Gründe für oder gegen sie, und in Ansehung einer jeden die Motive der Sektenstifter und Sektirer hat doch die Geschichtforschung nicht zu erforschen; denn so sehr das ganze Zeitalter in seinen Partheien und Sekten das polemisirende sei, polemisirt sie, deren Bestimmung ist, eine unpartheiische Historie desselben und seiner Polemik, ohne alle eigne Einmischung in diese, vorzubereiten, gleichwohl nicht mit, und spricht ihre mittelst der Reformation frei errungene Ueberzeugung gegen alle göttliche Inspiration und dergleichen auch noch nach der Apostel Zeiten, sei's in der katholischen Parthei oder in irgend einer Sekte, sich mit der Erklärung aus: die alten Seher und Propheten sind gestorben, und die neuen gelten nicht.

Hält nun schon über den Inhalt, den, betreffend göttliche Offenbarungen ꝛc. im reformatorischen Zeitalter die Data haben, zum Verständniß zu gelangen, nicht sehr schwer, so hat, ihn zu verstehen, und aus der Sache selbst zu beurtheilen, wenn die Angabe desselben die von Weissagungen in der Geschichte, und von Wundern in der Natur, z. B. von der Wiederbelebung eines wirklich Todten, ist, welche, — die einen wie die andern, im papistischen und patristischen Zeitalter geschehen seien, — zwar noch einige, — aber, wenn die von solchen, welche im reformatorischen erlebt wären, vollends keine Schwierigkeit.

Denn die Dokumente für jede derartige Angabe (Legenden, mündlich- oder schriftlich-verbreitete Gerüchte, z. B. die von den Wundern auf dem Grabe eines Mönchs — des Paris, oder sogar die in den Zeitungen von den Wahrsagungen eines Superintendenten — des vorhin genannten Ziehen und dergleichen) sind nicht, gleich den biblischen Urkunden, solche, deren Autorität jeder Christ, gleichviel welcher Parthei oder Sekte er zugethan sei, über sich und über den Zweck seiner Forschungen und wissenschaftlichen Bestrebungen anzuerkennen hat, sondern gehören, gleich der Tradition von den heidnischen Orakeln und Mirakeln zu denen, deren Authenticität, indeß die der biblischen aufs schärfste zu prüfen ist, schon darum, weil sie dem Aberglauben Nahrung geben, unbedenklich und ohne Weitres geleugnet werden darf. Und hat denn nicht in diesem Punkte die Geschichtforschung besonders seit dem 18ten Jahrhundert die frühern Vorurtheile größtentheils abgelegt, und sich von der Autorität der öffentlichen Meinung solchergestalt frei gemacht, daß mittelst ihrer die Autorität selbst bei der katholischen Parthei zu verschwinden anfängt, und die Rede von neuen Wunderthätern und Wahrsagern immer seltner wird? Ja scheint es nicht, als könne das Zeitalter den Wunderglauben überhaupt, zu dem gleichwohl in der Menschen Denken und Thun, alle Perioden ihrer Geschichte hindurch, ein Hang vorauszusetzen ist, wie eine, aus was immer für Veranlassung, endlich tädios werdende Gewohnheit kaum noch länger ertragen? Und doch bezieht dieser Hang, dem eben hierin kein anderer gleicht, sich auf das Bewußtsein der Freiheit, denn der Gedanke des Wunders, wie dasselbe übrigens vorgestellt werde, ob als das Werk eines Gottes, eines Menschen, oder Dämons, ist der einer freien That, und das Interesse am Wunder ist im Grunde das an der Freiheit selbst, die der Wunderglaubige als dasselbe, sei's im Guten oder Bösen, bethätigt oder verwirklicht zu erfahren meint. Er hat schon Kraft dieser Mei-

nung und vielmehr noch Kraft jenes Gedankens sein Denken und Wollen, und mit beidem sich selbst, unbewußterweise, über das Causal-Gesetz und die Natur-Nothwendigkeit erhoben; und seinem Glauben geschieht Unrecht, wenn gemeint wird, daß nur Unkunde der Natur, ihrer Gesetze u. s. w. zu ihm verleitet — und dann ihn nur List und Betrug und nur zu Erreichung selbstsüchtiger Zwecke benutzt habe. Das Interesse an der politischen und persönlichen Freiheit ist, gerechter- und vernünftigerweise, seit Entstehung der kirchlichen Reformation immer stärker worden; wo ist denn das an ihr als solcher, an ihr dem Prinzip der Natur, und vielmehr noch dem der Geschichte geblieben? Hat sie sich der Natur und ihrem Gesetz unterworfen? Hat der natürliche Sinn sich zum Herrn des historischen gemacht? Sind es die im Vorrücken des reformatorischen Zeitalters immer höher gefeierten Naturwissenschaften, in denen und von denen der Mensch Befriedigung des ihm immanenten, auf die Erkenntniß seiner Bestimmung im Leben und Tod gerichteten Triebes hofft? Es versteht sich leicht, daß wenn die Naturforschung in einem Umfange und Grade zunimmt und erstarkt, worin sie ausschließend wird, der Wunderglaube nicht nur abnehmen, sondern vielmehr, daß je ein Wunder geschehen oder gethan worden, negirt werden muß, denn dieser Forschung, wenn sie ihrem Gegenstande sich ganz hingiebt, vergeht, falls sie es je hatte, das Bewußtsein der eignen Freiheit, mit der sie begann, fortfuhr und sich dem Gegenstande hingab, und ihr wird sie, an die der Gedanke des Wunders erinnert, ingleichen, wo nicht dieser Gedanke, doch das Wunder selbst endlich ganz zuwider. Ist sie aber nicht Natur-, sondern Geschichtforschung, und als solche entweder,

ohne übrigens mit jener den Widerwillen vor dem Wunderglauben, sondern blos das, von ihr jedoch in's Psychische hinein gezogene, Causal-Prinzip zu theilen, ledig-

lich darauf bedacht, die Data des reformatorischen Zeitalters für die Dogmen- und Kirchen-Geschichte desselben, das außer fingirten keine Wunder hatte noch hat, zu ermitteln, oder

geht sie als eben solche, sei's mit, oder ohne diesen Widerwillen, aber der Freiheit und der Idee des an und für sich Wahren sehr lebhaft sich bewußt, aus besagtem Zeitalter, dem alles Wunderwesen gleichgiltig zu werden angefangen hat, und täglich gleichgiltiger wird, auf das erste und zweite zurück, aus welchen beiden die Bibel den Wunderglauben gegen die sogenannte Aufklärung und höhere Geistesbildung immer noch bei Ansehen erhält, nun so wird sie eben auch entweder

gegen die Wunder, welche selbst noch nach der Apostel Zeit geschehen sein sollen, sich negativ und gegen die in der Bibel berichteten, (aus Interesse am Causal-Gesetz das Moment der Freiheit in ihnen übersehend) indifferent, als sei in Ansehung ihrer gar keine geschichtliche Forschung in irgend einer Beziehung möglich, — oder,

wie gegen die einen, so gegen diese andern negativ verhalten.

Aber wäre sie denn in diesem sich blos negativ-Verhalten unbeschränkt frei und so eine wahrhaft-unpartheiische? die Wunder-Erzählungen, welche die Bibel giebt, sind mitunter sehr seltsam, aber läppisch, bizarr, abgeschmackt, wie etwa die in einem apokryphischen Evangelio infantiae Jesu Christi und dergleichen sind sie nicht. Die Bibel selbst ist mitunter, besonders in Betreff dessen, was in ihr vom Glauben, seinem Grunde, Gegenstande und Zweck dogmatisch, geschichtlich u. s. w. gelehrt wird, sehr unverständlich, abrupt, lückenhaft ꝛc., aber verworrenen, albernen, unverständigen Inhalts, wie ein Werk der Schwärmerei, oder des Aberwitzes ist sie nicht. In dieser Beziehung also büßt die Geschichtforschung, wenn sie gegen den Inhalt jener Erzählungen nicht gleichgiltig ist, sondern

ihn vielmehr (mittelst des spekulativen Denkens) gründlich zu verstehen strebt, an ihrer Freiheit und an der Bestimmung, die Thatsachen in ihrer Wahrheit für die Historie des ur- und des apostolisch-christlichen Zeitalters auszuzumitteln, durch die Erzählungen selbst und durch die Bibel nichts ein;

„auch in der aufs nicht-Glauben der biblischen Wunder-Geschichten, wenn sie sich zu diesem nicht-Glauben determinirt hat, und in dieser Determination beharrt?"

Die nächste Veranlassung zu solcher Determination gab ihr freilich das, fast zugleich mit der kirchlichen Reformation begonnene, und seitdem sich immer nachdrücklicher geltend machende Urtheil gegen Wunderthaten und Weissagungen, die auch noch nach dem Tode der Apostel geschehen seien. Durch dies Urtheil ist keine Meinung, sondern eine Erkenntniß begründet; Erkenntniß aber, deren Prinzip ja die Freiheit schon ist, hemmt nicht die Freiheit sondern fördert dieselbe, wie überhaupt, so hier als die der Geschicht-Forschung. Einen weitern Anlaß nahm und nimmt sie aus der wissenschaftlichen Naturkunde, die in ihrer Sphäre mit Recht keine Wunder duldet und z. E. den Wunderarzt ohne weiteres für einen Charlatan erklärt. Und überdem war es die Absurdität der Fiktionen von Wundern und Weissagungen, die im patristischen und noch vielmehr im papistischen Zeitalter zum Vorschein kamen, ingleichen der Mißbrauch des Wunderglaubens der Menschen, den diese (sich selbst und einander täuschend, betrügend und betrogen) — von ihm machten, wodurch, ihn bemerkend, und eben genannte Absurdität verspürend, die Geschichtforschung sich gegen alle und jede Tradition von Wundern und Weissagungen zum Nichtglauben bestimmte. Das dritte und vierte Zeitalter hindurch hatte hierin der zum Theil scheußliche Aberglaube die öffentliche Meinung (wie die Hexen-Processe unter anderen beweisen) für sich; sie tyra-

rannisirte wie in manchem Andern, so besonders in diesem Punkte jene Forschung aufs Entschiedenste, und gegen sie anzukämpfen war eben so vergeblich, als gefährlich. Erst seit der Reformation wird dieser Tyrannei nach und nach ein Ende gemacht; wenn nun aber an ihrer Stelle im reformatorischen Zeitalter jener Nichtglaube (vom Unglauben nicht einmal zu reden) allmählig zur öffentlichen Meinung wird, und besagte Forschung sich ihr, aus was immer für einem Grunde, nicht nur für die Historie eben des reformatorischen, ingleichen des papistischen und patristischen, sondern auch für die des ur- und apostolisch-christlichen bequemt, läßt sie denn hierin sich nicht von ihr tyrannisiren?

„Sie determinirt sich zum Nichtglauben."

Ganz wohl! und allerdings ist das sich zu was es immer — und worin es sei, selbst Determiniren die wesenhafte Virtuosität der Freiheit, allein die öffentliche Meinung, sogar wenn sie die der ganzen etwa jetzt hochgebildeten Welt wäre, kann es doch nicht sein, mittelst der die Forschung sich zu einer durchaus negativen Stellung und Haltung gegen den Wunderglauben determinire, ohne sich von ihr eben so wie im 3ten und 4ten Zeitalter der Glaube von der abergläubigen, die wahrhaftig auch eine öffentliche war, tyrannisiren zu lassen, und ihre Freiheit, also auch die Unpartheilichkeit schmählich zu verkümmern.

„Nun ist's nicht die Meinung, so ist's die Vernunft selbst, so ist's die absolute, die ewige Idee, die ihr zu diesem sich negativ Verhalten Veranlassung giebt, und sie in der Reflexion auf die biblischen Urkunden und deren Inhalt lenkt und leitet, ohne ihre Freiheit zu beeinträchtigen."

Sie selbst zeigt, die Urkunden prüfend, Unzuverlässiges, Lückenhaftes, Ungehöriges, wohl auch Widersprechendes in ihnen auf; sie selbst vergleicht, über den Inhalt, den die Data diese Urkunden haben, sich verständigend, denselben dort, wo er in Weissagungen, Wundern und Offenbarun-

gen, die wirklich geschehn sein sollen, besieht, und ihn der historische Sinn für sein Voraussetzen ihres wirklich-Geschehenseins ꝛc. zu erreichen nicht vermag, mit der Idee des absolut-Wahren, zu der sie zwar nicht als Geschicht- aber etwa als spekulative Forschung gelangt ist; sie selbst endlich beurtheilt ihn aus eben der Idee, und erringt sodann mittelst dieser Prüfung, Vergleichung und Beurtheilung, frei, selbstständig, unpartheiisch, die Einsicht, daß der biblische Inhalt, besonders wenn er als thaumatischer ein geschichtlicher sein soll, der Idee nicht adäquat — und also, der Wahrheit wegen, deren Idee sie ist, und die über alles geht, von ihr, der Forschung für die Historie selbst, als der des ersten und zweiten Zeitalters gänzlich aufzugeben sei. Dieses Aufgeben wäre mithin ein das reformatorische Zeitalter, dessen Gehalt für die Historie ein durchaus geschichtlicher ohne Wunderwesen und dergleichen ist, in das ur- und apostolisch-christliche, so zu sagen, Versetzen, nur mit dem Unterschiede, daß er sich gefallen lassen müßte, in diesem ein symbolischer, mythischer oder, — wozu er sonst gemacht werden könnte, — zu sein.

Also auf diese Weise wäre die Geschichtforschung frei, selbstständig, unpartheiisch! In der That? Wirklich und wahrhaftig?

„Sie läßt sich durch die Idee leiten.“

Ganz recht! aber muthet sie dabei nicht auch der Idee an, sich durch sie leiten zu lassen?

„Sie ist unbeschränkt frei!“

Aber unbeschränkt frei ist auch die Idee. Kann sie ihrer unbeschränkten Freiheit, ohne die der Idee anzuerkennen, bewußt und gewiß sein? Und kann sie, diese anerkennend, sich, die nichts anders, als die Wahrheit will und erstrebt, die Identität der Wahrheit mit der Idee verbergen? Aber diese Identität erkennend, weiß sie, daß wenn entweder die Idee oder die Wahrheit ohne die Wirklichkeit wäre, weder jene die Idee, sondern — ein

Phantasma, noch diese die Wahrheit, sondern ein Phantom sein würde. Aber die mit der Idee der Wahrheit identische Wahrheit selbst, oder die mit der Wahrheit (d. i. mit dem Gegenstande der Idee) identische Idee selbst empfängt nicht die Wirklichkeit, wie wenn diese sich ihr offerire, oder an sie bringe, noch sucht — findet sie dieselbe als eine solche, die für sich sei und für sich bestehe; sondern unbeschränkt frei, wie sie ist, und unabhängig vom Jetzt, vom Einst und Dereinst, giebt sie sich selbst ihre Wirklichkeit. Und nun: wer ist's doch, der, überall nach Erkenntniß des wirklich Wahren strebend, und zu dem Ende, gleichviel welche Data und welchen Inhalt derselben er- und durchforschend, mit seinem guten Rechte gebieterisch zur Wahrheit selbst, oder zur Idee sage: „Du sollst dir keine Wirklichkeit, die dir nicht eben so absolut adäquat sei, wie die jenseits natürliche und jenseits geschichtliche ist, geben." Ist in Wahrheit die unbeschränkte Freiheit das Wesen der Wahrheit, so giebt diese in völlig gleicher Machtvollkommenheit sich die ihr nicht allein absolut- sondern auch relativ- und nur in irgend einem Grade adäquate Wirklichkeit, selbst noch in dem, wo sie, in ihrem Widerstreite mit sich, die sich zur Unwahrheit machende Wahrheit und das Sein ein bloßes Scheinen ist, und wo es keinesweges mythisch, sondern metaphorisch z. B. vom Vater der Lüge heißt, „er" (ein Sohn der Wahrheit —?) „sei nicht bestanden in der Wahrheit, und sie sei nicht in ihm." — Nicht, wie sie mir, sondern wie sie sich absoluter- und relativerweise die wirkliche Wahrheit ist, so will sie von mir gewußt und erkannt sein. Die Forschung also, wenn sie in der That frei und selbstständig ist, gelangt, wär's auch durch bloße Vergleichung des Wirklichen mit dem Wahren nothwendig zu der dreifachen Erkenntniß von der Idee, der ihre Wirklichkeit 1) als die Natur, auf der niedrigsten Stufe und auf dieser wiederum in irgend einem Grade z. B. vom Krystall an bis zum

beseelten Auge) 2) als die Geschichte, auf der höhern, und auch auf ihr in verschiednen Graden, (z. B. vom Kampfe Messeniens gegen Sparta an bis zum Kriege Macedoniens über Persien) und 3) als die Wunderthat, auf der höchsten, und in der Mitte einerseits der Natur und Geschichte, andrerseits des jenseits Natürlichen und jenseits Geschichtlichen, (wo, z. B. beim Wunder der Geburt des Welterlösers, und bei dem seiner Auferstehung der Grad-Unterschied verschwindet) adäquat sei. Ist sie Naturforschung, nun so ist doch nicht der natürliche Sinn und Trieb — sondern der freie Wille des Subjekts, der sie, die ohne ihn ein bloßes thierisches Aufspüren wäre, zur Forschung macht. Sie erhält und nimmt zu ihrem Objekt das Wahre, zwar in seiner sich negierenden Freiheit, mithin das Wirkliche als das nicht-Freie, sondern blos Nothwendige, oder: (womit nichts anderes gesagt ist) das Wahre, zwar keineswegs als das Un- aber als das nicht-Wahre; allein sie selbst, als Forschung ist's doch, die frei beginnt, und sich, (wie vorhin bemerkt wurde) eben so frei dem Objekte, das ihr Gegenstand wird, hingiebt; wird sie, worauf ihre Richtung geht, das ihn Wissen, nun so hat sie, die Forschung, ihr Ende als die Gewißheit seiner durch und durch bestimmten Nothwendigkeit. Dies Wissen mit dieser Gewißheit ist ein das bloße Vermuthen und das Meinen Vernichten, kann aber auch, da das nur Nothwendige gewußt wird, ein das Glauben, dem schon als historischem, vielmehr noch als thaumatischem, und vollends als dogmatischem das Bewußtsein der Freiheit immanent ist, constantes Ablehnen und Verachten sein, und so bliebe denn der Forschung, die als Naturforschung allerdings jeden — und insbesondere den Wunder-Glauben von sich abzuhalten hat, über ihrem Ergebniß ihr Prinzip, nämlich die Freiheit, mit der sie anhob ꝛc., unbekannt oder wäre dasselbe von ihr vergessen. Sie muß wohl in dieser von ihr selbst ver-

schuldeten Unkunde oder Vergessenheit wenigstens den Wunderglauben, der, gleichviel in welcher Gestalt, als Bewußtsein der Freiheit, in der natürlichen Nothwendigkeit und in der Geschichte, dem Menschen Ehre macht, für seine Schmach und Schande halten und ihn, den sie aus ihrem Gebiete besonnen und verständig wegweis't, auch außer diesem unstatthaft finden und, wo sie ihn findet, als Aberglauben anfeinden und bekämpfen. Aber ist denn ihr Ziel das: die Natur als die Wahrheit — und nicht vielmehr das: die mit der Freiheit identische Wahrheit, deren blos erscheinende Wirklichkeit die Natur ist, Erkennen und Wissen? Ihre Sprödigkeit gegen den Wunderglauben beweis't, daß sie, wie ihr Prinzip, so auch ihr Ziel unbeachtet gelassen oder vergessen, und das Verhältniß der Natur, die sie, für die Wissenschaft von ihr auffaßt und möglichst von allen Seiten beschaut, zur Geschichte, die sich, wie der historische Sinn durch den natürlichen, durch die Natur vermittelt, und dieser, der nur nothwendigen, die Richtung von ihr selbst — also von der erscheinenden Wirklichkeit hinweg auf die wesenhafte — eine intelligente und freie — giebt, gänzlich verkannt hat. Denn es ist vor allem der Wunder-Glaube, als vorbenanntes Bewußtsein der Freiheit, mittelst dessen, wie durch ihn der historische sich mit dem dogmatischen und umgekehrt vermittelt, die Natur-Forschung, wenn sie will, sich über ihr Objekt und über sich selbst, wär's auch vorerst nur zur historischen zu erheben vermag.

Der Geschichtforschung selbst, obgleich ihr Objekt — das Datum — auch ein präsentes und anschauliches ist, gilt es doch mit demselben nicht um es selbst, sondern um das Faktum, worauf als ein gedachtes, gewolltes und vollbrachtes hingewiesen wird; sie also hat sich gleich bei ihrem Beginn, obzwar mit dem einen Fuße noch auf dem Boden der bewußt- und willenslosen Wirklichkeit stehend,

mit dem anderen bereits auf den der intelligenten und wollenden — gestellt. Diese Wirklichkeit aber ist die mit der Wahrheit oder Idee identische Freiheit, nicht als die sich negierende, wo sie eben nur die Nothwendigkeit, d. i. die Natur wäre, sondern als sich limitirend, und durch ihre Negation, d. i. durch die natürliche Wirklichkeit sich selbst bedingend; das Faktum — res gesta — hat zum Prinzip das denkende und frei-beschließende Subjekt, als lebendes, oder: als Kopf und Herz, und schon das Datum — monumentum — gleichviel ob als Stein (Grabstein, Obelisk, Pyramide und dergleichen) oder als Schrift auf Pergament und dergleichen, für die Forschung vorhanden, erinnert an das Prinzip, als ein intelligent- und frei-wirklich gewesenes. Die Naturforschung wenn sie, frei anhebend, sich zur ätiologischen macht, ist hiezu durch ihr Objekt in seinem Causalverhältniß, so zu sagen, berechtigt, und verschuldet, wenn sie dies Verhältniß für alles Forschen (z. B. im Geschichts- und sogar im Religions-Glauben) zum Gesetz erheben will, damit blos die eigne Unkunde — oder das Vergessen ihrer Freiheit; dagegen die Geschichtforschung, wenn sie sich zur ätiologischen herabsetzt, nicht allein dieser Unkunde und Vergessenheit, — sondern auch selbst der Beengung ihrer Freiheit sich schuldig macht, indem das Princip sowohl ihres Objekts, nämlich des temporell- und räumlich-präsenten Datums, wie des durch dasselbe indicirten Faktums — eines vergangenen — keinesweges die sich negirende, sondern nur limitirende Freiheit ist, und von der Forschung selbst, wenn sie dem Boden der intelligenten und frei-wollenden Wirklichkeit, als sei er unsicher, nicht recht trauet, und sich auf den der bewußt- und Willenlosen zurückzieht, ganz unbeachtet bleibt. Sie beginnt als historischer Sinn, wie die Naturforschung als natürlicher, jedoch hat sie, wie diese nicht den natürlichen, eben so nicht den histori-

schen,

schen, wo sie blos *psychisch-somatische* Erinnerung — thierisches Gedächtniß (?) — aber keine Forschung sein würde, sondern den Willen des Subjekts, dessen Sinn er ist, zum Prinzip. Der Wille ist frei; und so ist, wie die Natur- auch die Geschichtforschung eine frei-gewollte, nur mit dem Unterschied, daß jener das Objekt, ein Datum *als solches*, sich, gleichsam mit der Forderung, von ihr in seiner Nothwendigkeit — dieser hingegen dasselbe, ein Datum *als hinweisend auf ein Faktum*, mit der anbietet, von ihr in seiner Freiheit genommen zu werden. Wird von der einen, was ihr Objekt, ein natürliches, in seiner *Nothwendigkeit* an sie fordert, zwar gewollt, aber in mehr genannter Unkunde und Vergessenheit ihrer Freiheit, so ist ihr Wollen das dem Wunderglauben widerwärtige (vorbesagter Widerwille); will, in gleicher Unkunde oder Vergessenheit, und aus Prädilection für den Causal-Nexus, die andre das nicht, woran sie von dem ihrigen, einem geschichtlichen, Kraft *der Freiheit*, die dasselbe als Datum und als — Faktum zu seinem Wesen hat, gemahnt wird, so ist ihr Wollen, indem durch diese Freiheit verhindert, solch widerwärtiges zu sein, das gegen den Wunderglauben nur indifferente. Sind es die von ihr geprüften biblischen Urkunden, woraus *allein* sie die Data zur Historie des ersten und zweiten Zeitalters nimmt, und haben für sie selbst, in Betreff ihres dogmatischen Glaubens, diese Urkunden eine durchaus entscheidende Autorität, so wird sie die darin vorhandenen Wunder-Erzählungen für wahr — mithin die Wunder selbst für einst wirklich gethan gelten lassen, aber bei ihnen, sogar wenn sie meint, er sei durch sie begründet, ihre *Möglichkeit* und *deren* Erkenntniß angehend, nicht lange verweilen, sondern, falls sie ein- vor allemal sich durch den beliebten Causal-Nexus normirt hat, die Data, etwa in der Hoffnung, daß, *wie* jedes Wunder *habe geschehen können*, wohl dereinst

noch an Tag kommen werde, blos mit Bezug aufs Historische und für die Historie und deren Nutzanwendung, diesem Nexus gemäß, durchspüren; aber zugleich hiermit wird sie (ohne daß sie will) das biblisch-Thaumatische entweder der Naturforschung, die seine Wahrheit simpliciter negirt, oder der Conjektur, die dieser eine natürliche, z. B. beim Verdorren des Feigenbaumes, (Matth. 21, V. 19—21.) oder blos geschichtliche, z. B. dem Wandeln auf dem Meere, ein Wandeln an ihm, (Matth. 14, V. 25—30.) substituirt, und, wo weder solche Forschung, noch Conjektur genügt, — einer alchemistischen Spekulation preiß geben, die, als sei das Thaumatische ein schlechtes und unreines Metall, das Symbolische aber oder das Mythische reines Silber oder Gold, jenes gern in dieses verwandeln möchte. Solche Spekulation urtheilt, das auf Geschichte Bezügliche, welches die Bibel gebe, sei der Idee nicht adäquat, geschweige mit ihr identisch, und nimmt von diesem Urtheil Veranlassung zu dem Versuche des eben berührten Prozesses, der, wenn er gelingen könnte, nicht etwa nur das Leben Jesu, sondern vielmehr die ganze Geschichte des Christenthums, so historische Personen darin (den Stifter mit eingeschlossen) figuriren mochten, in einen Mythus (denn für das Ganze auch nur jenes Lebens wäre selbst das Symbol zu enge) verwandeln würde. Ihr steht, wie sich versteht, die Vergleichung der Wirklichkeit mit der Idee — und ihr Urtheil daraus gegen das biblisch-Geschichtliche ꝛc. frei, aber eben so frei steht ihr gegen sie selbst

1) die Frage, ob sie eine Wirklichkeit wisse, welche der Idee im höhern Grade adäquat, als die, auf welche die Bibel hinweis't, — und wenn — welche diese Wirklichkeit sei.

Bis sich diese Frage beantwortet hat, ist ihr Urtheil und mythologisirendes Unternehmen aus ihm keineswegs

ein sich durch die Idee Determiniren lassen; sondern ein Versuch, sie zu determiniren, und ist sie selbst weder frei noch unpartheiisch, sondern eine beliebige, willkührliche, und partheiisch für sich, und gegen die Idee;

2) die, ob sie die Identität der Wahrheit oder Idee mit der Freiheit und dieser mit der Wirklichkeit aus einem andern Prinzip, als dem des jenseits-geschichtlichen Glaubens, auf den der biblische Bericht von göttlicher Offenbarung, von Weissagungen und Wundern hinweis't, zu wissen vermöge, und wenn — welches dies andre Prinzip sei, wenn aber nicht — wie sie ohne diesen Glauben eine wär's auch vorerst nur als spekulative Forschung selbstständige sein könne.

Der Mensch ist seine That, und die Spekulation ist die ihrige, aber die Macht dieser That ist weder er, noch sie, sondern Gott allein; nur der Glaube an Gott setzt ihn in Stand, sich als seine That, und sein Thun im Guten und Bösen als frei zu wissen und nur mittelst dieses Glaubens vermag er der unabhängig von seiner und von der öffentlichen Meinung forschende zu sein. Oder sind jener Spekulation Gott und die Idee etwa Ein und dasselbe, und wenn — welche ist die Macht, mit der sie diese Identität (ohne ein: quid pro quo) beweis't?

Doch wie dem Allen sei, und welche Hindernisse und Zweifel, besonders im reformatorischen Zeitalter, die Erforschung des Inhalts, den die Dokumente vornehmlich für die Geschichte in der ur-christlichen und apostolisch-christlichen Zeit geben, zu bekämpfen habe, Eines ist gewiß, nämlich, daß die Data zur Geschichte jenes Zeitalters selbst, wie in Betreff ihrer Authenticität u. s. w. leicht zu ermitteln, so in Ansehung ihres Inhalts, da dasselbe keine Offenbarungen und Weissagungen, außer den vorgeblichen bei einzelnen Individuen und Sekten, und keine Wunder, außer den gleich vorgeblichen in der katholischen Kirche

noch an Tag kommen werde, blos mit Bezug aufs Historische und für die Historie und deren Nutzanwendung, diesem Nexus gemäß, durchspüren; aber zugleich hiermit wird sie (ohne daß sie will) das biblisch-Thaumatische entweder der Naturforschung, die seine Wahrheit simpliciter negirt, oder der Conjektur, die dieser eine natürliche, z. B. beim Verdorren des Feigenbaumes, (Matth. 21, V. 19—21.) oder blos geschichtliche, z. B. dem Wandeln auf dem Meere, ein Wandeln an ihm, (Matth. 14, V. 25—30.) substituirt, und, wo weder solche Forschung, noch Conjektur genügt, — einer alchemistischen Spekulation preiß geben, die, als sei das Thaumatische ein schlechtes und unreines Metall, das Symbolische aber oder das Mythische reines Silber oder Gold, jenes gern in dieses verwandeln möchte. Solche Spekulation urtheilt, das auf Geschichte Bezügliche, welches die Bibel gebe, sei der Idee nicht adäquat, geschweige mit ihr identisch, und nimmt von diesem Urtheil Veranlassung zu dem Versuche des eben berührten Prozesses, der, wenn er gelingen könnte, nicht etwa nur das Leben Jesu, sondern vielmehr die ganze Geschichte des Christenthums, so historische Personen darin (den Stifter mit eingeschlossen) figuriren mochten, in einen Mythus (denn für das Ganze auch nur jenes Lebens wäre selbst das Symbol zu enge) verwandeln würde. Ihr steht, wie sich versteht, die Vergleichung der Wirklichkeit mit der Idee — und ihr Urtheil daraus gegen das biblisch-Geschichtliche ꝛc. frei, aber eben so frei steht ihr gegen sie selbst

1) die Frage, ob sie eine Wirklichkeit wisse, welche der Idee im höhern Grade adäquat, als die, auf welche die Bibel hinweis't, — und wenn — welche diese Wirklichkeit sei.

Bis sich diese Frage beantwortet hat, ist ihr Urtheil und mythologisirendes Unternehmen aus ihm keineswegs

ein sich durch die Idee determiniren lassen; sondern ein Versuch, sie zu determiniren, und ist sie selbst weder frei noch unpartheiisch, sondern eine beliebige, willkührliche, und partheiisch für sich, und gegen die Idee;

2) die, ob sie die Identität der Wahrheit oder Idee mit der Freiheit und dieser mit der Wirklichkeit aus einem andern Prinzip, als dem des jenseits-geschichtlichen Glaubens, auf den der biblische Bericht von göttlicher Offenbarung, von Weissagungen und Wundern hinweis't, zu wissen vermöge, und wenn — welches dies andre Prinzip sei, wenn aber nicht — wie sie ohne diesen Glauben eine wär's auch vorerst nur als spekulative Forschung selbstständige sein könne.

Der Mensch ist seine That, und die Spekulation ist die ihrige, aber die Macht dieser That ist weder er, noch sie, sondern Gott allein; nur der Glaube an Gott setzt ihn in Stand, sich als seine That, und sein Thun im Guten und Bösen als frei zu wissen und nur mittelst dieses Glaubens vermag er der unabhängig von seiner und von der öffentlichen Meinung forschende zu sein. Oder sind jener Spekulation Gott und die Idee etwa Ein und dasselbe, und wenn — welche ist die Macht, mit der sie diese Identität (ohne ein: quid pro quo) beweis't?

Doch wie dem Allen sei, und welche Hindernisse und Zweifel, besonders im reformatorischen Zeitalter, die Erforschung des Inhalts, den die Dokumente vornehmlich für die Geschichte in der ur-christlichen und apostolisch-christlichen Zeit geben, zu bekämpfen habe, Eines ist gewiß, nämlich, daß die Data zur Geschichte jenes Zeitalters selbst, wie in Betreff ihrer Authenticität u. s. w. leicht zu ermitteln, so in Ansehung ihres Inhalts, da dasselbe keine Offenbarungen und Weissagungen, außer den vorgeblichen bei einzelnen Individuen und Sekten, und keine Wunder, außer den gleich vorgeblichen in der katholischen Kirche

Pantheismus nachgesagt hat, ist bekannt. Diese Erscheinung zeigt einerseits, daß der Pantheismus nicht etwa verschwunden ist, wie Viele meinen, denn gegen eine bloße Traumgestalt kann wohl Einer fechten, nicht aber die sich gegenseitig bestreiten. Andrerseits ist die Erfahrung, daß sich entgegengesetzte Partheien sich gegenseitig das Wort Pantheismus zuwerfen, ein Beweis, daß es einer genauen Bestimmung bedarf, was man sich denn unter diesem Worte vorzustellen habe. Wenn nun diese Blätter zur Würdigung dieser Ansicht etwas beitragen sollen, so wird auch hier das Erste sein müssen, daß wir zu einer bestimmten Vorstellung darüber kommen, was unter Pantheismus zu verstehen sei.

Hier werden wir zunächst dagegen auftreten müssen, daß man Pantheismus diejenige Ansicht sein läßt, nach welcher Alles Gott sei. Bekanntlich ist dies die Ansicht, welche seit Bayle dem Spinoza aufgebürdet wird, und welche in unsern Tagen von sehr vielen Theologen, die weder vom Spinoza noch von irgend einem andern Pantheisten ein Buch ganz gelesen haben, als die spinozische geschildert und zum Heil der Seelen perhorrescirt wird. Gegen diesen Gebrauch des Wortes Pantheismus war es nun ganz richtig, die Behauptung auszusprechen, es gebe solchen Pantheismus gar nicht und habe desgleichen niemals gegeben. Es war aber ein übereilter Schluß, wenn man nun sagte, es gebe überhaupt keinen Pantheismus, oder auch, Spinoza habe keinen Pantheismus gelehrt. Sehen wir nämlich das Wort genauer an und stellen es mit andern, analog gebildeten, zusammen, so weist schon die Bezeichnung auf einen wesentlich andern Begriff hin. Monotheismus nennt man nicht die Ansicht, welche sagt, daß Einer Gott sei, sondern welche lehrt, daß Gott nur Einer ist; eben so Polytheismus ist nicht die Lehre, daß Viele Götter sind, sondern daß die Gottheit ein Vielfaches ist. Es war darum natürlich zu sagen, Pantheismus sei die Ansicht, nicht

daß Alles Gott, sondern daß Gott Alles sei. Der Unterschied zwischen diesen beiden Sätzen springt in die Augen: Ist Alles Gott, so wird damit den einzelnen Dingen Existenz, und außer dieser noch göttliche Dignität zugeschrieben. Dagegen: „Gott ist Alles," kann wenigstens auch heißen: nur Gott ist, außer ihm ist gar nichts. In diesem letztern Sinn nun hat Spinoza Pantheismus gelehrt. Indem nämlich Gott die einzige Substanz ist, alles Einzelne aber eine substanzlose, verschwindende (eigentlich nie seiende) Modification an derselben, so kann gesagt werden: die Substanz ist Alles, weil außer ihr gar nichts ist, weil sie allein wirklich ist (eben wie die Meereswellen, weil sie stets entstehen und verschwinden, eigentlich nie sind; das Bleibende, Substanzielle ist da nur das Meerwasser). Spinoza wird darum mit Recht Pantheist genannt, nicht weil er den einzelnen Dingen eine göttliche Würde giebt (vielmehr sind sie gerade das Gegentheil vom göttlichen Sein, nämlich gar nichts), sondern weil Gott allein substanzielles, wirkliches Sein hat, und also, da Gott allein ist, zwar nicht Alles Gott, wohl aber Gott Alles ist. — Wir werden also, der Wortbildung gemäß, unter Pantheismus diejenige Ansicht verstehn, welche Gott als die alleinige Substanz setzt, woran alle Einzelwesen als unwesentliche, verschwindende Modificationen sind, so daß das Einzelne, namentlich das menschliche Einzelwesen, nur ein Accidentelles, Wesenloses ist, ohne ein substanzielles, wirkliches Sein. Es liegt in der Natur der Sache, daß wenn wir ein solches Verhältniß beschreiben wollen, wir uns möglichst objektiv ausdrücken, d. h. so als wären unter den Einzelwesen wir nicht mit einbegriffen. Denn drückten wir uns subjektiv aus, d. h. sagten wir: Wir sind blos Accidentelles, so widersprechen wir uns selbst, denn durch das Setzen von Ich, Wir, setzen wir uns selbst als Etwas, was doch eben nicht sein soll. (Auch von einem Verhältniß zwischen der absoluten

Substanz und dem Einzelwesen kann eigentlich noch gar nicht die Rede sein, da ein Verhältniß gegenseitige Selbstständigkeit voraussetzt; genau genommen giebt es kein Verhältniß zwischen dem Meer und den Wellen). Daher denn die consequenteste Darstellung des Pantheismus, die Lehre des Spinoza, ganz objektive Gestalt hat und genau genommen in dem Satz ausgesprochen ist: Gott ist die Substanz d. h. nur er hat eigentliches Sein, der Begriff des Endlichen involvirt die Existenz nicht. Ein Versuch dies Verhältniß (wenn man es Verhältniß nennen will) subjektiv auszudrücken, ist es, wenn als das Verhältniß, in welchem sich das Einzelwesen zur Gottheit finde, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl gesetzt wird. Es ist hier die absolute Selbstlosigkeit, in welcher der Mensch gar nicht reagirendes Accidens ist, welche gefühlt wird. Gott ist die absolute Substanz, ist objektiv ausgedrückt was seinen subjektiven (eben darum aber minder exakten) Ausdruck darin findet, daß der Mensch sich schlechthin abhängig fühle. —

Ist hier als das Wesen des Pantheismus dies festgestellt, so haben wir ferner auf die Folgen zu sehn, die sich als seine nothwendigen Consequenzen ergeben; sie werden uns zeigen, warum man, sind gleich die von Bayle und seinen Geistesverwandten gemachten Vorwürfe unrichtig, sich doch mit Recht von dem Pantheismus abwendet, und ihn als eine gefährliche Lehre bezeichnet. Man hat nun zuerst gesagt, daß der Pantheismus keinen lebendigen, gnädigen u. s. w. Gott lehre, sondern nur eine todte Alles verschlingende Substanz. Dieser Vorwurf ist nicht ungegründet. Die Lehre des Pantheismus, daß es nur die eine absolute Substanz gebe, oder daß die Substanz aller Dinge nur Eine sei, wie sie von Spinoza ausgesprochen ist, macht in der That, weil sie gar keine Negativität in der Gottheit zuläßt, Bewußtsein aber und Persönlichkeit negative Beziehung auf sich selbst involvirt, Gott

zu einem bewußtlosen Ensoph. Daher kommt es, daß ausdrücklich Persönlichkeit, als eine Schranke involvirend, von vielen Pantheisten als ein ungehöriges Prädicat der Gottheit bezeichnet wird. Besteht ferner die Gnade, die Barmherzigkeit eben in nichts Anderm als darin, daß die Gottheit die ihr gegenüberstehenden Einzelnen gewähren läßt, so ist es allerdings nothwendig, daß ein System, welches die Existenz des Einzelnen leugnet, keine Gnade statuiren kann; in der Substanz ist die starre Nothwendigkeit eines blinden Schicksals. Es ist endlich eben so richtig, daß Weisheit als das Wirken nach Zwecken nicht statuirt werden kann. Ein Zweck ist als ein seinsollendes nach Spinoza ein Mangel an Gott, ihn nach Zwecken wirken lassen, heißt ihn determinirt d. h. mit einer Schranke behaftet sein lassen. — Man hat ferner gesagt, daß mit einem solchen System persönliches Bewußtsein des Menschen nicht zu vereinen sei und in der That, da das persönliche Bewußtsein des Menschen darin besteht, daß der Mensch sich als ein Wirkliches, und zwar allem Uebrigen entgegen als ein für sich Seiendes setzt, so kann auf dem Standpunkt des Pantheismus kein eigentliches Selbstbewußtsein statuirt werden. Daher denn auch bei Spinoza, dem würdigsten Repräsentanten dieser Ansicht, ein persönliches Bewußtsein nicht angenommen werden kann, und, wo er es einzuschwärzen sucht (wo er von der idea ideae corporis spricht), dies, als ein mit dem ganzen System Unvereinbares, nur im Vorübergehen erscheint und vergessen wird. Hierin liegt nun der eigentliche Grund, warum der Pantheismus wie wir oben sagten, nur objektiv ausgedrückt werden kann, und warum bei einer subjektiven Darstellung desselben er minder exakt erscheinen muß. Wir sagten, daß eine solche sich da zeige, wo die Religion als das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl gefaßt wird, welches nichts andres ist als das Gefühl der alleinigen Substanzialität Gottes. Durch diese subjektive Haltung verliert ein Stand-

punkt, der eigentlich gar keine Subjekte zuläßt, nothwendig seine Consequenz und Reinheit. Zwar ist hier die Selbstthätigkeit (und also Realität) des Subjektes auf ein minimum reducirt, indem der Ausdruck Selbstbewußtsein vermieden und statt dessen Gefühl, als die passive Seite des Geistes, gebraucht wird, wodurch der Widerspruch, der darin liegen würde, wenn man von einem Bewußtsein der absoluten Selbstlosigkeit (d. h Unbewußtheit) spräche, allerdings gemildert wird. Er verschwindet aber doch nicht, wenn man auch von einem Gefühl der absoluten Selbstlosigkeit spricht, denn ist die Abhängigkeit schlechthinig, so ist das Einzelwesen nur Modus, dann hat es aber nicht nur nicht das Fürsichsein des Selbstbewußtseins, sondern nicht einmal das Insichsein des Gefühls, sondern ist nur an einem andern. Per modum intellige sagt Spinoza quod in alio est et per aliud concipitur. Indem er also die absolute Selbstlosigkeit der Einzelwesen behauptet, kann der Pantheismus wirklich kein Selbstbewußtsein statuiren. — Damit hängt ein dritter Vorwurf zusammen, den man dem Pantheismus macht, daß es nämlich nach diesem System kein Böses gebe, und eben deswegen kein Unterschied statt finde zwischen Gutem und Bösem. Auch dieser Vorwurf ist nicht ungegründet, denn, welche Vorstellung wir uns auch vom Bösen machen, immer wird darin liegen, daß es ein nicht sein Sollendes, d. h. seinem Begriff nicht Entsprechendes ist. Giebt es nun aber kein andres Sein als das der einen nothwendigen Substanz, so ist eben Alles mit ihr in Einklang, oder entspricht seinem Begriff, eine Consequenz, die Spinoza kühn ausspricht, indem ihm gut und böse nichts bedeutende Ausdrücke sind. Das sogenannte Böse ist ihm nur Abwesenheit einer dem Dinge subjektiv angedichteten Vollkommenheit, richtig angesehn ist jedes Ding nur diese eine Modifikation und entspricht also seinem Begriff. Alles ist nothwendig wie es ist, also giebt es kein Böses und

der Unterschied zwischen Gutem und Bösem ist eine Chimäre. Sehn wir abermals zu der subjektiven Gestalt des Pantheismus (dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl), so läßt sich sogleich vermuthen, daß hier das Böse, das in der für sich seienden Subjektivität, der Willkühr wurzelt, etwas mehr hervortreten wird, aber auch nur etwas; bei genauerer Ansicht wird der Gegensatz zwischen Gut und Böse auf diesem Standpunkt zu einem blos quantitativen Unterschied beider, der zu verschwinden Gefahr läuft. Es ist also ganz richtig, daß der Pantheismus, indem er Nichts außer Gott Seiendes annimmt, eine leblose, bewußtlose Substanz lehrt, daß er kein Selbstbewußtsein des Menschen statuiren, und eben darum keinen Unterschied zwischen Gutem und Bösem annehmen kann. —

II.

Wird nun das allgemein zugegeben, daß das Gerathen in Pantheismus eine Gefahr sei, die Jedem sehr nahe stehe, so ist die Frage von der äußersten Wichtigkeit, wie man es anzustellen habe, dieser Gefahr zu entgehn? Und da es namentlich die Religion ist, welcher die größte Gefahr droht, wie kann sie sich vom Pantheismus befrein, ihn besiegen und ihn wirklich gefahrlos machen? — Auf die Antwort muß uns eigentlich die Betrachtung leiten, wie man es überhaupt anfängt, Jemand zu besiegen, oder sich von einem Gegner zu befrein. Dies geschieht dadurch, daß man ihn überwindet, ihn sich unterwirft. Dies heißt nicht etwa, daß man sich gar nicht mit ihm einläßt, sondern man muß ihm etwas einräumen, man muß ihn auch nicht schlechtweg vernichten, sondern ihn in ein dienendes Moment verwandeln, in seinen Knecht. Wie man sich vor dem Feinde sicher stellt, indem man ihn sich unterwirft, eben so wird überhaupt etwas ungefährlich, wenn man diese Verwandlung mit ihm vornimmt. So ist beim Bau eines Hauses die Gefahr, daß es in den Grund versinke,

zu Grunde gehe. Diese Gefahr wird nun vermieden, indem man diesem zu Grundegehen etwas einräumt, statt also vor dem zu Grundegehen sich zu scheuen, einen Theil des Hauses gleich zu Grunde richtet. Das zu Grunde Gegangene, (oder richtiger Gelegte) ist nun der Grund, die Grundlage des Hauses, und das zu Grundegehen dieses Theiles, des Fundamentes, ist jetzt gerade Garantie der Sicherheit des Hauses geworden. Hier ist also das Zugrundegehen überwunden, weil es jetzt selbst zu einem Moment herabgesetzt ist, dem als Mittel dient, was früher dadurch bedroht ward. In einem andern, geistigen Verhältniß, ist etwa der Geschlechtstrieb eine die Freiheit des Menschen und seine Sittlichkeit bedrohende Macht. Der Mensch befreit sich von ihm, nicht indem er vor ihm flieht, sondern indem er ihn zu Grunde richtet, eben in dem Sinn wie wir oben das Wort brauchten, d. h. indem er in der Ehe den Geschlechtstrieb als aufgehobenes Moment behandelt. Die Ehe ist die wahrhafte Befreiung von jener Macht, weil jene Macht zu einem Ohnmächtigen, das dem Menschen Beherrschende zu einem seiner Sittlichkeit Dienenden geworden ist. Der Trieb ist hier bloßes Moment, das heißt er ist nicht verworfen, sondern hat nur eine andere Würde bekommen. (Der thierische Genuß wird zur Liebkosung und zur ehelichen Pflicht). Ein solches nun was nicht absolut verworfen ist, sondern welches modificirt ist, indem es die Bedeutung eines bloßen Moments bekommen hat, ist das was wir Grundlage nennen. So ist das Fundament die Grundlage des Hauses, so ist der Geschlechtstrieb die Grundlage der Ehe, ihre Basis, aber eben deswegen nur das Dienende, welches lediglich da ist um des darauf zu Basirenden willen, und als die Grundlage im Grunde bleiben muß. (Der Geschlechtstrieb wenn er nicht bloße Grundlage, Mittel, bleibt, sich zur Hauptsache macht, untergräbt die geistige Bedeutung der Ehe, indem er das Verhältniß auf den

Kopf stellt). Damit aber, daß das zu Grunde gerichtete und zu Grunde gelegte jetzt seine eigentliche Stelle bekommen hat, ist es nicht mehr gefährlich, sondern im Gegentheil das Förderliche geworden. — Machen wir nun hievon die Anwendung auf das, womit wir es zu thun haben, so wird die Gefahr des Pantheismus vermieden sein, sobald er die Bedeutung einer bloßen Grundlage bekommt, d. h. wenn man nicht vor ihm flieht, sondern ihn gelten läßt, aber nur als den zu Grunde gerichteten, und die Religion wird sich darum vor dem Pantheismus gerettet haben, sobald sie ihn zu ihrer Grundlage gemacht hat. Unsere Behauptung ist nun, daß in der That die Religion sich vor dem Pantheismus, — d. h. der Ansicht, welche nur Gott wirkliches Sein zuschreibt, ihn zu einer todten Substanz macht, das Selbstbewußtsein der Creatur und die Existenz des Bösen leugnet, — nicht anders rettet, als dadurch, daß sie sich auf ihm als ihrer Grundlage erhebt, und daß eben deswegen **Pantheismus die Grundlage der Religion** ist.

So unverfänglich dieser Satz nach dem, was wir über den Begriff der Grundlage gesagt haben, eigentlich sein muß, so ist kaum zu bezweifeln, daß er als ein gottloser verworfen werden, und daß man ihm vorwerfen wird, er mache alle Religion zu Pantheismus. Dieser Vorwurf wäre genau so unverständig, als wollte man dem, welcher sagt, daß die Grundlage eines Hauses unter der Erde liegen müsse, aufbürden, daß er lehre, alle Häuser müßten unterirdisch sein, oder dem, welcher behauptet, die Ehe habe den Geschlechtstrieb zur Grundlage, nachsagen, er verwandle die Ehe in blos fleischliche Geschlechtsbeziehung. Es ist indem wir gesagt haben, Pantheismus sei die Grundlage der Religion, nichts gemeint als was zunächst in den Worten liegt, jede **Auslegung** ist in der Regel eine Verdrehung. Würde man aber sagen, jener oben ausgesprochene Vorwurf sei eine Consequenz des von uns ausge-

sprochenen Satzes, so ist (abgesehn davon, daß die Consequenzmacherei in der Regel darauf beruht, daß man nicht bei der Sache bleiben will, um die sich's handelt, sondern weiter d. h. davon ab geht) dies Faktum ganz unrichtig. Es müßte auch ein wunderbarer Kettenschluß sein, durch den aus dem Satze: der Pantheismus ist nur Grundlage der Religion, gefolgert würde, er sei die Religion selbst, (also nicht nur ihre Grundlage), so daß also jene sogenannte Consequenz auf diese zurückkommt: A ist A, also ist A nicht A. So offen dies auf der Hand liegt, so muß doch die Erfahrung, daß ein Mann von solcher Darstellungsgabe wie Schelling sich in seinem unvergeßlichen Denkmale Jakobi's heiser sprechen konnte, ohne daß man überzeugt ward, welch ein Unterschied Statt findet zwischen der Grundlage von Etwas und diesem Etwas selbst, — ich sage diese Erfahrung muß Jeden, der vom Pantheismus sagt, er sei Grundlage der Religion, gefaßt sein lassen, daß man ihm sogleich die Worte im Munde umkehrt, und gerade das Gegentheil von dem, was sie sagen, daraus folgert.

Statt jener unrichtigen ziehe man jetzt die richtigen Folgerungen aus unserm Satz: Eben weil der Pantheismus Grundlage aller Religion ist, eben deswegen ist keine einzige Religion mehr Pantheismus, sondern wo Religion ist, ist der Pantheismus schon mehr oder minder aufgehobnes Moment geworden, ist darin negirt (sowie das Fundament des Hauses zuerst das Höchste im Bau war, aber nur so lange als das Haus noch nicht da stand). Wo Religion ist, ist darum der Pantheismus zur bloßen Grundlage geworden, d. h. überwunden. Es liegt daß dies nothwendig so sein muß in dem, was oben gesagt ward. Es zeigte sich nämlich, daß beim Pantheismus keine Differenz von Gott, damit kein Bewußtsein eines Verhältnisses zu Gott statuirt werden kann; da nun eben in diesem Bewußtsein die Religion besteht, so kann, so lange

die unterschiedslose Indifferenz beider Statt findet, keine Religion da sein, sondern auch die unterste Stufe der Religion wird schon eine Negation des Pantheismus und über ihn hinausgegangen sein. Damit ist aber unser Satz nicht umgestoßen, vielmehr nur dadurch, daß sie ihn negirt und über ihn hinausgeht, nur dadurch macht sie ihn zu ihrer Grundlage. — Wir haben oben die Lehre von der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott als den (subjektiven) Standpunkt des Pantheismus bezeichnet. Schleiermacher, um diesen Standpunkt als den religiösen geltend zu machen, läßt augenblicklich das Subjekt, wenn auch mit einem Minimum der Selbstthätigkeit, der Gottheit gegenüber stehn (daher Abhängigkeitsgefühl). Damit ist der consequente Pantheismus schon nicht mehr da, sondern wenn auch nur in Etwas, über ihn hinausgegangen. Sobald Schleiermacher dann zu den ethischen Religionen kommt, in welchen die Selbstthätigkeit des Subjekts hervortritt, geschieht das noch vielmehr. Wegen dieser Stellung kann man dem Schleiermacherschen Standpunkt den entgegengesetzten Vorwurf machen, daß er zuwenig und zu viel pantheistisch sei. Zu wenig darin, daß die Grundlage der Religion, die er in der Einleitung seiner Glaubenslehre aufstellt, nicht mehr reiner Pantheismus ist, sondern schon eine Dualität, ein Gegensatz des Fühlenden gegen die Gottheit gelehrt wird, — zu viel aber darin, daß der Pantheismus bei ihm nicht im Grunde bleibt, sondern auch in der Entwicklung der Religion sich erhebt (sein Haupt erhebt), und so ist für die bloße Grundlage schon zu viel geschehn, indem schon Gefühl da ist, für die Religion selbst zu wenig, indem die Abhängigkeit noch schlechthinig ist.

Der Satz also, daß Pantheismus Grundlage der Religion ist, ist so weit davon entfernt, beide zu identificiren, daß er vielmehr das völlige Ueberwundensein des Pantheismus in der Religion lehrt.

III.

Bis jetzt ist aber nur gezeigt worden, daß wenn die Religion den Pantheismus zu ihrer Grundlage machte, sie sich dadurch von ihm befrein würde; ferner, daß die Behauptung, der Pantheismus sei wirklich Grundlage der Religion, nicht nur nicht sie pantheistisch mache, sondern vielmehr sie aufs strengste von dem Pantheismus scheide, und dem Begriff und der Würde der Religion nicht Abbruch thue. — Mit allem dem aber ist doch nur die Möglichkeit dargethan, daß es sich so verhalten könne. Soll unser Satz aber mehr sein als eine bloße Behauptung, so muß auch empirisch seine Richtigkeit nachgewiesen werden, indem gezeigt wird, daß Pantheismus Grundlage der Religion nicht nur sein könne, sondern wirklich sei. Soll dies wirklich richtig sein, — und die Richtigkeit wollen wir in einzelnen Andeutungen nachzuweisen versuchen, so liegt darin einmal, daß die Religion den Pantheismus nicht enthalten kann als den eigentlichen, geltenden Inhalt ihrer Lehre, andrerseits wird sie ihn enthalten müssen als aufgehobenen, zu Grunde gerichteten. Ohne also daß die Religion den Pantheismus lehrt, als wäre er die geltende Wahrheit, wird sie ihn als aufgehobenes Moment doch enthalten müssen. Werfen wir einen Blick auf den Begriff der Religion, um zu sehn, in welcher Form sich dies (sollte sich's anders so verhalten, wie wir sagten) wird zeigen müssen. Ist die Religion diejenige Weise, das Absolute zu besitzen, Gott zu erkennen, Gottes und des Verhältnisses zu ihm bewußt zu sein (oder wie man die Religion sonst definiren mag), zu der ein Jeder sich erheben kann, und zu der ein jeder sich erheben soll, so liegt darin, daß in der Religion die Wahrheit derjenigen Perceptionsweise zugänglich ist, zu welcher jeder Mensch sich erhebt. Würde etwa die Wahrheit Gegenstand der Anschauung sein — wie sie das in der Kunst, so wäre dies nicht die höchste Weise der Perception, und es träte die

Noth-

Nothwendigkeit ein, daß der Mensch, dessen höchste Funktion nicht das Anschauen ist, weiter hinausgehe. (Daher mit Recht gefordert wird, daß der Mensch nicht etwa in der Kunst seine Befriedigung finde, statt in der Religion). Andrerseits, würde die Wahrheit etwa Gegenstand der spekulativen Thätigkeit, wie sie das ist in der Wissenschaft, so ist die Spekulation nicht Eigenthum aller, und kann es nicht werden. (Daher man mit Unrecht an den Religiösen die Forderung stellt, er solle sich nicht in der Religion befriedigt finden, sondern sich zur Wissenschaft erheben). Es wird also die Religion diejenige Perceptionsweise zu ihrer eigenthümlichen haben, welche einerseits nicht mehr Anschauung, andrerseits noch nicht spekulatives Denken ist. Diese Weise zu percipiren ist was wir Vorstellung nennen, und sonach wäre Religion Besitz der Vorstellung. Indem ich die Wahrheit in Weise der Vorstellung percipire, ist sie mir nicht etwas so absolut Fremdes und Aeußerliches, wie was ich anschaue, sondern sie ist meine Vorstellung, mein inneres Besitzthum. (Beim Anschaun eines Kunstwerks kann man außer sich gerathen, bei der religiösen Begeistrung geht man in sich), andrerseits ist sie doch auch nicht durch mich hervorgebracht, sondern sie ist ein Fertiges, ein Gegebenes. (Also meine Vorstellung, ich stelle mir dies vor, und ohne diese Thätigkeit habe ich die Vorstellung nicht, aber diese meine Thätigkeit ist nur ein Repräsentiren, ich kann mir nichts vorstellen, was mir nicht von Außen gegeben ist). Besteht nun das Wesen der Vorstellung darin, daß sie es zu thun hat nicht mit selbst Producirtem, sondern Gegebnem, Fertigem, hat die Religion es aber mit der Vorstellung der Wahrheit zu thun, so folgt daraus, daß die Religionslehre keinen andern Inhalt haben wird, als von Außen gegebne, fertige, nicht erst hervorzubringende Wahrheiten. Solche Wahrheiten nennen wir Fakta („das ist ein Fak-

tum, dabei ist nichts zu ändern, das muß man sich gefallen lassen") und die Religionslehre enthält deswegen Fakta. Daß Gott allmächtig u. s. f. ist, ist ein Faktum, woran nichts geändert wird, sondern das man anzunehmen hat. Würde die Religion nun den Pantheismus als Wahrheit anerkennen, so würde sie die pantheistischen Lehren als Fakta aussprechen müssen, und etwa sagen: Gott ist die Substanz, die Menschen nur Accidenzen, es giebt kein Selbstbewußtsein, es giebt kein Böses u. s. f. Jetzt aber soll sie den Pantheismus nur als zu Grunde gerichteten haben, da sie, aber alles was sie enthält als Faktum enthält, so wird sie auch den Pantheismus enthalten müssen, als ein zu Grunde gerichtetes, nicht mehr geltendes Faktum, also als ein vergangenes Faktum. Ein vergangenes Faktum ist nicht mehr, aber ist doch auch kein völliges Nichts, ist ein aufgehobenes Faktum. Soll also unsere Behauptung richtig sein, so wird die Religionslehre das, was der Pantheismus lehrt und als Wahrheit behauptet, darstellen müssen als ein zwar wahr Gewesenes, aber Vergangenes. Dies ist denn auch wirklich der Fall in allen den Religionen, in welchen es überhaupt eine Lehre giebt. (Ob und warum auch Religionsformen existiren ganz ohne eine Lehre, gehört nicht hierher). In den einzelnen Religionen diese pantheistische Grundlage wieder zu erkennen ist das Geschäft der Religionsphilosophie oder einer comparativen Religionslehre. Wir werden uns damit begnügen, nur auf die pantheistische Grundlage der vollendetsten Gestalt der Religion, der christlichen, hinzuweisen. Hier finden wir nun, daß die Religionslehre die wesentlichen Behauptungen des Pantheismus agnoscirt, aber zugleich negirt, indem sie sie als Fakta darstellt, die aber vergangen sind. Diese Vergangenheit aber, in welcher es so w a r, wie der Pantheismus sagt, es sei, ist die sogenannte Unschuldszeit. Als Quelle dessen, was wir von jener Zeit wissen, gelten die christlichen Lehren der ersten

Kapitel der Genesis, und diese haben wir daher hier in allen den oben angedeuteten Punkten näher zu prüfen.

Sehen wir nun zuerst zu, wie der Gottesbegriff hier gefaßt ist, so treten uns in den ersten Kapiteln die zwei verschiednen Bezeichnungsweisen Elohim und Jehovah entgegen, deren erste allein in dem ersten Kapitel sich findet. Ohne darüber entscheiden zu wollen, ob hier zwei verschiedne Urkunden verschmolzen sind, zeigt der verschiedne Name, daß der Begriff verschieden gefaßt ist. Es kann nun als ziemlich allgemein zugestanden angenommen werden, daß die Bezeichnung der Elohim dort ihre Stelle findet, wo von Gott überhaupt, der Name Jehovah, wo von der specifischen Beziehung Gottes zu seinem Volk die Rede ist, so daß der Name Elohim, indem ihm sogar andre Götter subsumirt werden können der allgemeinere, abstraktere ist. Reflektiren wir ferner auf die Pluralform des Wortes und darauf, daß die Pluralform auch sonst dazu dient, das Abstraktum zu bezeichnen (z. B. אֲדֹנִים Jes. 19, 4) etwa so wie im Deutschen dazu das Foemininum dient, so werden wir Elohim am allerrichtigsten übersetzen können als das Abstraktum von Gott, — Gottheit. Ihr, der Gottheit, steht das Concretum Jehovah gegenüber, den wir dann etwa mit Gott zu übersetzen hätten. Im ersten Kapitel wird also nicht sowohl von Gott gesprochen, als von der Gottheit. Sehen wir weiter zu, so wird von dieser Gottheit in einer Weise gesprochen, die wiederum zur Bestätigung unsrer Behauptung dient. Das Schaffen der Gottheit wird dargestellt als eines, dem die Erkenntniß, daß es gut sei, erst nachfolgt; also nicht nach Zwecken wirkt die Gottheit, denn dann müßte sie erst sehen, daß es gut sei und dann erst schaffen, sondern umgekehrt; gleichsam bewußtlos schafft sie, besinnt sich nachher, und selbst bei dem Menschen, dessen Schöpfung eine Deliberation vorhergeht, und in dem sich die Gottheit

zu Grunde gehe. Diese Gefahr wird nun vermieden, indem man diesem zu Grundegehen etwas einräumt, statt also vor dem zu Grundegehen sich zu scheuen, einen Theil des Hauses gleich zu Grunde richtet. Das zu Grunde Gegangene, (oder richtiger Gelegte) ist nun der Grund, die Grundlage des Hauses, und das zu Grundegehen dieses Theiles, des Fundamentes, ist jetzt gerade Garantie der Sicherheit des Hauses geworden. Hier ist also das Zugrundegehen überwunden, weil es jetzt selbst zu einem Moment herabgesetzt ist, dem als Mittel dient, was früher dadurch bedroht ward. In einem andern, geistigen Verhältniß, ist etwa der Geschlechtstrieb eine die Freiheit des Menschen und seine Sittlichkeit bedrohende Macht. Der Mensch befreit sich von ihm, nicht indem er vor ihm flieht, sondern indem er ihn zu Grunde richtet, eben in dem Sinn wie wir oben das Wort brauchten, d. h. indem er in der Ehe den Geschlechtstrieb als aufgehobenes Moment behandelt. Die Ehe ist die wahrhafte Befreiung von jener Macht, weil jene Macht zu einem Ohnmächtigen, das dem Menschen Beherrschende zu einem seiner Sittlichkeit Dienenden geworden ist. Der Trieb ist hier bloßes Moment, das heißt er ist nicht verworfen, sondern hat nur eine andere Würde bekommen. (Der thierische Genuß wird zur Liebkosung und zur ehelichen Pflicht). Ein solches nun was nicht absolut verworfen ist, sondern welches modificirt ist, indem es die Bedeutung eines bloßen Moments bekommen hat, ist das was wir Grundlage nennen. So ist das Fundament die Grundlage des Hauses, so ist der Geschlechtstrieb die Grundlage der Ehe, ihre Basis, aber eben deswegen nur das Dienende, welches lediglich da ist um des darauf zu Basirenden willen, und als die Grundlage im Grunde bleiben muß. (Der Geschlechtstrieb wenn er nicht bloße Grundlage, Mittel, bleibt, sich zur Hauptsache macht, untergräbt die geistige Bedeutung der Ehe, indem er das Verhältniß auf den

Kopf stellt). Damit aber, daß das zu Grunde gerichtete und zu Grunde gelegte jetzt seine eigentliche Stelle bekommen hat, ist es nicht mehr gefährlich, sondern im Gegentheil das Förderliche geworden. — Machen wir nun hievon die Anwendung auf das, womit wir es zu thun haben, so wird die Gefahr des Pantheismus vermieden sein, sobald er die Bedeutung einer bloßen Grundlage bekommt, d. h. wenn man nicht vor ihm flieht, sondern ihn gelten läßt, aber nur als den zu Grunde gerichteten, und die Religion wird sich darum vor dem Pantheismus gerettet haben, sobald sie ihn zu ihrer Grundlage gemacht hat. Unsere Behauptung ist nun, daß in der That die Religion sich vor dem Pantheismus, — d. h. der Ansicht, welche nur Gott wirkliches Sein zuschreibt, ihn zu einer todten Substanz macht, das Selbstbewußtsein der Creatur und die Existenz des Bösen leugnet, — nicht anders rettet, als dadurch, daß sie sich auf ihm als ihrer Grundlage erhebt, und daß eben deswegen **Pantheismus die Grundlage der Religion** ist.

So unverfänglich dieser Satz nach dem, was wir über den Begriff der Grundlage gesagt haben, eigentlich sein muß, so ist kaum zu bezweifeln, daß er als ein gottloser verworfen werden, und daß man ihm vorwerfen wird, er mache alle Religion zu Pantheismus. Dieser Vorwurf wäre genau so unverständig, als wollte man dem, welcher sagt, daß die Grundlage eines Hauses unter der Erde liegen müsse, aufbürden, daß er lehre, alle Häuser müßten unterirdisch sein, oder dem, welcher behauptet, die Ehe habe den Geschlechtstrieb zur Grundlage, nachsagen, er verwandle die Ehe in blos fleischliche Geschlechtsbeziehung. Es ist indem wir gesagt haben, Pantheismus sei die Grundlage der Religion, nichts gemeint als was zunächst in den Worten liegt, jede **Auslegung** ist in der Regel eine Verdrehung. Würde man aber sagen, jener oben ausgesprochene Vorwurf sei eine Consequenz des von uns ausge-

sprochenen Satzes; so ist (abgesehn davon, daß die Consequenzmacherei in der Regel darauf beruht, daß man nicht bei der Sache bleiben will, um die sich's handelt, sondern weiter d. h. davon ab geht) dies Faktum ganz unrichtig. Es müßte auch ein wunderbarer Kettenschluß sein, durch den aus dem Satze: der Pantheismus ist nur Grundlage der Religion, gefolgert würde, er sei die Religion selbst, (also nicht nur ihre Grundlage), so daß also jene sogenannte Consequenz auf diese zurückkommt: A ist A, also ist A nicht A. So offen dies auf der Hand liegt, so muß doch die Erfahrung, daß ein Mann von solcher Darstellungsgabe wie Schelling sich in seinem unvergeßlichen Denkmale Jakobi's heiser sprechen konnte, ohne daß man überzeugt ward, welch ein Unterschied Statt findet zwischen der Grundlage von Etwas und diesem Etwas selbst, — ich sage diese Erfahrung muß Jeden, der vom Pantheismus sagt, er sei Grundlage der Religion, gefaßt sein lassen, daß man ihm sogleich die Worte im Munde umkehrt, und gerade das Gegentheil von dem, was sie sagen, daraus folgert.

Statt jener unrichtigen ziehe man jetzt die richtigen Folgerungen aus unserm Satz: Eben weil der Pantheismus Grundlage aller Religion ist, eben deswegen ist keine einzige Religion mehr Pantheismus, sondern wo Religion ist, ist der Pantheismus schon mehr oder minder aufgehobnes Moment geworden, ist darin negirt (sowie das Fundament des Hauses zuerst das Höchste im Bau war, aber nur so lange als das Haus noch nicht da stand). Wo Religion ist, ist darum der Pantheismus zur bloßen Grundlage geworden, d. h. überwunden. Es liegt daß dies nothwendig so sein muß in dem, was oben gesagt ward. Es zeigte sich nämlich, daß beim Pantheismus keine Differenz von Gott, damit kein Bewußtsein eines Verhältnisses zu Gott statuirt werden kann; da nun eben in diesem Bewußtsein die Religion besteht, so kann, so lange

die unterschiedslose Indifferenz beider Statt findet, keine Religion da sein, sondern auch die unterste Stufe der Religion wird schon eine Negation des Pantheismus und über ihn hinausgegangen sein. Damit ist aber unser Satz nicht umgestoßen, vielmehr nur dadurch, daß sie ihn negirt und über ihn hinausgeht, nur dadurch macht sie ihn zu ihrer Grundlage. — Wir haben oben die Lehre von der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott als den (subjektiven) Standpunkt des Pantheismus bezeichnet. Schleiermacher, um diesen Standpunkt als den religiösen geltend zu machen, läßt augenblicklich das Subjekt, wenn auch mit einem Minimum der Selbstthätigkeit, der Gottheit gegenüber stehn (daher Abhängigkeitsgefühl). Damit ist der consequente Pantheismus schon nicht mehr da, sondern wenn auch nur in Etwas, über ihn hinausgegangen. Sobald Schleiermacher dann zu den ethischen Religionen kommt, in welchen die Selbstthätigkeit des Subjekts hervortritt, geschieht das noch vielmehr. Wegen dieser Stellung kann man dem Schleiermacherschen Standpunkt den entgegengesetzten Vorwurf machen, daß er zuwenig und zu viel pantheistisch sei. Zu wenig darin, daß die Grundlage der Religion, die er in der Einleitung seiner Glaubenslehre aufstellt, nicht mehr reiner Pantheismus ist, sondern schon eine Dualität, ein Gegensatz des Fühlenden gegen die Gottheit gelehrt wird, — zu viel aber darin, daß der Pantheismus bei ihm nicht im Grunde bleibt, sondern auch in der Entwicklung der Religion sich erhebt (sein Haupt erhebt), und so ist für die bloße Grundlage schon zu viel geschehn, indem schon Gefühl da ist, für die Religion selbst zu wenig, indem die Abhängigkeit noch schlechthinig ist.

Der Satz also, daß Pantheismus Grundlage der Religion ist, ist so weit davon entfernt, beide zu identificiren, daß er vielmehr das völlige Ueberwundensein des Pantheismus in der Religion lehrt.

III.

Bis jetzt ist aber nur gezeigt worden, daß wenn die Religion den Pantheismus zu ihrer Grundlage machte, sie sich dadurch von ihm befrein würde; ferner, daß die Behauptung, der Pantheismus sei wirklich Grundlage der Religion, nicht nur nicht sie pantheistisch mache, sondern vielmehr sie aufs strengste von dem Pantheismus scheide, und dem Begriff und der Würde der Religion nicht Abbruch thue. — Mit allem dem aber ist doch nur die Möglichkeit dargethan, daß es sich so verhalten könne. Soll unser Satz aber mehr sein als eine bloße Behauptung, so muß auch empirisch seine Richtigkeit nachgewiesen werden, indem gezeigt wird, daß Pantheismus Grundlage der Religion nicht nur sein könne, sondern wirklich sei. Soll dies wirklich richtig sein, — und die Richtigkeit wollen wir in einzelnen Andeutungen nachzuweisen versuchen, so liegt darin einmal, daß die Religion den Pantheismus nicht enthalten kann als den eigentlichen, geltenden Inhalt ihrer Lehre, andrerseits wird sie ihn enthalten müssen als aufgehobenen, zu Grunde gerichteten. Ohne also daß die Religion den Pantheismus lehrt, als wäre er die geltende Wahrheit, wird sie ihn als aufgehobenes Moment doch enthalten müssen. Werfen wir einen Blick auf den Begriff der Religion, um zu sehn, in welcher Form sich dies (sollte sich's anders so verhalten, wie wir sagten) wird zeigen müssen. Ist die Religion diejenige Weise, das Absolute zu besitzen, Gott zu erkennen, Gottes und des Verhältnisses zu ihm bewußt zu sein (oder wie man die Religion sonst definiren mag), zu der ein Jeder sich erheben kann, und zu der ein jeder sich erheben soll, so liegt darin, daß in der Religion die Wahrheit derjenigen Perceptionsweise zugänglich ist, zu welcher jeder Mensch sich erhebt. Würde etwa die Wahrheit Gegenstand der Anschauung sein — wie sie das in der Kunst, so wäre dies nicht die höchste Weise der Perception, und es träte die

Noth-

Nothwendigkeit ein, daß der Mensch, dessen höchste Funktion nicht das Anschauen ist, weiter hinausgehe. (Daher mit Recht gefordert wird, daß der Mensch nicht etwa in der Kunst seine Befriedigung finde, statt in der Religion). Andrerseits, würde die Wahrheit etwa Gegenstand der spekulativen Thätigkeit, wie sie das ist in der Wissenschaft, so ist die Spekulation nicht Eigenthum aller, und kann es nicht werden. (Daher man mit Unrecht an den Religiösen die Forderung stellt, er solle sich nicht in der Religion befriedigt finden, sondern sich zur Wissenschaft erheben). Es wird also die Religion diejenige Perceptionsweise zu ihrer eigenthümlichen haben, welche einerseits nicht mehr Anschauung, andrerseits noch nicht spekulatives Denken ist. Diese Weise zu percipiren ist was wir Vorstellung nennen, und sonach wäre Religion Besitz der Vorstellung. Indem ich die Wahrheit in Weise der Vorstellung percipire, ist sie mir nicht etwas so absolut Fremdes und Aeußerliches, wie was ich anschaue, sondern sie ist meine Vorstellung, mein inneres Besitzthum. (Beim Anschaun eines Kunstwerks kann man außer sich gerathen, bei der religiösen Begeistrung geht man in sich), andrerseits ist sie doch auch nicht durch mich hervorgebracht, sondern sie ist ein Fertiges, ein Gegebenes. (Also meine Vorstellung, ich stelle mir dies vor, und ohne diese Thätigkeit habe ich die Vorstellung nicht, aber diese meine Thätigkeit ist nur ein Repräsentiren, ich kann mir nichts vorstellen, was mir nicht von Außen gegeben ist). Besteht nun das Wesen der Vorstellung darin, daß sie es zu thun hat nicht mit selbst Producirtem, sondern Gegebnem, Fertigem, hat die Religion es aber mit der Vorstellung der Wahrheit zu thun, so folgt daraus, daß die Religionslehre keinen andern Inhalt haben wird, als von Außen gegebne, fertige, nicht erst hervorzubringende Wahrheiten. Solche Wahrheiten nennen wir Fakta („das ist ein Fak-

tum, dabei ist nichts zu ändern, das muß man sich gefallen lassen") und die Religionslehre enthält deswegen Fakta. Daß Gott allmächtig u. s. f. ist, ist ein Faktum, woran nichts geändert wird, sondern das man anzunehmen hat. Würde die Religion nun den Pantheismus als Wahrheit anerkennen, so würde sie die pantheistischen Lehren als Fakta aussprechen müssen, und etwa sagen: Gott ist die Substanz, die Menschen nur Accidenzen, es giebt kein Selbstbewußtsein, es giebt kein Böses u. s. f. Jetzt aber soll sie den Pantheismus nur als zu Grunde gerichteten haben, da sie, aber alles was sie enthält als Faktum enthält, so wird sie auch den Pantheismus enthalten müssen, als ein zu Grunde gerichtetes, nicht mehr geltendes Faktum, also als ein vergangenes Faktum. Ein vergangenes Faktum ist nicht mehr, aber ist doch auch kein völliges Nichts, ist ein aufgehobenes Faktum. Soll also unsere Behauptung richtig sein, so wird die Religionslehre das, was der Pantheismus lehrt und als Wahrheit behauptet, darstellen müssen als ein zwar wahr Gewesenes, aber Vergangenes. Dies ist denn auch wirklich der Fall in allen den Religionen, in welchen es überhaupt eine Lehre giebt. (Ob und warum auch Religionsformen existiren ganz ohne eine Lehre, gehört nicht hierher). In den einzelnen Religionen diese pantheistische Grundlage wieder zu erkennen ist das Geschäft der Religionsphilosophie oder einer comparativen Religionslehre. Wir werden uns damit begnügen, nur auf die pantheistische Grundlage der vollendetsten Gestalt der Religion, der christlichen, hinzuweisen. Hier finden wir nun, daß die Religionslehre die wesentlichen Behauptungen des Pantheismus agnoscirt, aber zugleich negirt, indem sie sie als Fakta darstellt, die aber vergangen sind. Diese Vergangenheit aber, in welcher es so war, wie der Pantheismus sagt, es sei, ist die sogenannte Unschuldszeit. Als Quelle dessen, was wir von jener Zeit wissen, gelten die christlichen Lehren der ersten

Kapitel der Genesis, und diese haben wir daher hier in allen den oben angedeuteten Punkten näher zu prüfen.

Sehen wir nun zuerst zu, wie der Gottesbegriff hier gefaßt ist, so treten uns in den ersten Kapiteln die zwei verschiednen Bezeichnungsweisen Elohim und Jehovah entgegen, deren erste allein in dem ersten Kapitel sich findet. Ohne darüber entscheiden zu wollen, ob hier zwei verschiedne Urkunden verschmolzen sind, zeigt der verschiedne Name, daß der Begriff verschieden gefaßt ist. Es kann nun als ziemlich allgemein zugestanden angenommen werden, daß die Bezeichnung der Elohim dort ihre Stelle findet, wo von Gott überhaupt, der Name Jehovah, wo von der specifischen Beziehung Gottes zu seinem Volk die Rede ist, so daß der Name Elohim, indem ihm sogar andre Götter subsumirt werden können der allgemeinere, abstraktere ist. Reflektiren wir ferner auf die Pluralform des Wortes und darauf, daß die Pluralform auch sonst dazu dient, das Abstraktum zu bezeichnen (z. B. אֲדֹנִים Jes. 19, 4) etwa so wie im Deutschen dazu das Foemininum dient, so werden wir Elohim am allerrichtigsten übersetzen können als das Abstraktum von Gott, — Gottheit. Ihr, der Gottheit, steht das Concretum Jehovah gegenüber, den wir dann etwa mit Gott zu übersetzen hätten. Im ersten Kapitel wird also nicht sowohl von Gott gesprochen, als von der Gottheit. Sehen wir weiter zu, so wird von dieser Gottheit in einer Weise gesprochen, die wiederum zur Bestätigung unsrer Behauptung dient. Das Schaffen der Gottheit wird dargestellt als eines, dem die Erkenntniß, daß es gut sei, erst nachfolgt; also nicht nach Zwecken wirkt die Gottheit, denn dann müßte sie erst sehen, daß es gut sei und dann erst schaffen, sondern umgekehrt; gleichsam bewußtlos schafft sie, besinnt sich nachher, und selbst bei dem Menschen, dessen Schöpfung eine Deliberation vorhergeht, und in dem sich die Gottheit

als in einem Spiegel wiedererkennt, kommt die Erkenntniß, daß er gut geschaffen sei, hintennach. Dieses unbewußte Schaffen aber möchte kaum richtig Schöpfung, sondern vielmehr eine mehr bewußtlose Emanation genannt werden. Halten wir darum beides zusammen, daß die Gottheit hier eben nur Gottheit, nicht Gott, ist, ferner was wir oben von dem Produciren derselben bemerkten, — so möchte der Begriff der erst schaffenden und dann sich besinnenden Elohim von dem eben so abstrakten der natura naturans, welche nach Spinoza nicht nach Zwecken wirkt, nicht eigentlichen Willen hat, als Foemininum bezeichnet wird u. s. f., eben nicht sehr weit entfernt sein. Der große und wesentliche Unterschied findet hier statt, durch den aber die Religionslehre nicht Pantheismus ist, daß nach Spinoza es sich so verhält, nach der Religionslehre aber es Dogma ist, daß die Gottheit jene Bestimmung, welche nach Spinoza die einzig wahre ist, nur als aufgehobenes Moment an sich habe, oder daß es die Bestimmung der Gottheit nur gewesen sei, bloße Gottheit zu sein. Die Gottheit wird sogleich, schon im zweiten Kapitel, als Gott gefaßt, die Elohim von Jehovah verdrängt, und will man auch nicht (wozu manche Indicien zu nöthigen scheinen) herrschenden Jehovahdienst als eine spätere Erscheinung ansehn, und daß vor ihm der Dienst der Elohim zurückgetreten sei, so ist doch auch nicht zu leugnen, daß das Hervortreten des Namens Jehovah zeigt, daß die Gottheit eben zu fassen sei als persönlicher Gott, und nicht als bloße Gottheit. So lange Gott blos als Gottheit gefaßt wird, so lange erscheinen auch die Einzelwesen als bloße Accidenzen, der Mensch ist nichts als nur ein Ebenbild, ein Spiegel der Gottheit, und eben weil gar nichts aus diesem Verhältniß der völligen Selbstlosigkeit herausgetreten ist, ist die Gottheit zufrieden und findet alles, als ihr inhärirend, sehr gut. Dagegen schon im zweiten Kapitel, wo dem (persönlichen)

Gott Geschöpfe entgegentreten, die wenigstens die Möglichkeit des sich Trennens von der Gottheit in sich haben, erscheinen sie nicht mehr als bloße Accidenzen, und bald kommt es dazu, daß es die Gottheit gereut, die Menschen gemacht zu haben, weil sie (selbstständig geworden) dem eignen Geiste folgen und sich vom Geiste der Gottheit nicht mehr durchdringen lassen. Es reut die Gottheit, d. h. es ist etwas da, was mehr ist, als ein blos verschwindender Modus, und der Gottheit gegenübersteht als das was nicht mehr zu ändern ist. Die absolute Substanzialität hat also aufgehört, die Elohim sind zum Jehovah geworden, oder Jehovah hat die bloßen Elohim verdrängt, d. h. es ist ein Vergangenes, daß Gott die absolute Substanz sei, und so sehen wir denn auch, daß nicht mehr von solchen Produktionen die Rede ist, bei denen die Gottheit erst, nachdem sie producirt hat, sieht, daß es so gut sei, sondern es wird im zweiten Kapitel, wo die Schöpfung des Menschen, (ganz anders, wie die Einen, oder nur weiter ausgemalt, wie die Andern sagen) erzählt wird, ausdrücklich von einem Handeln Gottes nach Zwekken gesprochen. „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei," — das es Gehülfin für ihn sei, wird dem Manne das Weib gegeben u. s. f. Fassen wir also zusammen, so sehn wir, daß jene erste Urkunde allerdings, was den Begriff der Gottheit betrifft, an den Pantheismus erinnert, nicht als ob sie Pantheismus als Wahrheit lehrte, sondern sie läßt Gott gewesen sein, gewirkt haben, wie der Pantheismus behauptet, er sei noch und wirke noch jetzt und fortwährend. Sie enthält also als vergangnes Faktum, daß Gott die absolute Substanz sei, damit ist aber Gott eben nicht jetzt als bloße Substanz zu fassen, darüber ist er bereits hinaus.

Das Zweite, wovon wir sagten, es sei eine nothwendige Consequenz des Pantheismus, war, daß er keine Selbstständigkeit des menschlichen Individuums, kein für

sich seiendes Bewußtsein desselben statuiren könne. Sehen wir nun wieder auf jene Urkunde, so finden wir, daß die völlige Indifferenz des menschlichen Individuums und der Gottheit gelehrt wird. Mit großem Nachdruck wird hervorgehoben, der Mensch sei zum Ebenbilde der Gottheit, zu einem Bilde, das ihm gleich sei, geschaffen. Sollte das Individuum ein für sich seiendes Bewußtsein haben, so müßte es sich als ein von der Gottheit unterschiedenes setzen und wissen, ein solches ist es nicht, vielmehr wird das Unterschiedensein von der Gottheit ausdrücklich negirt. In dem zweiten Kapitel, sei dieses nun nur eine weitere Ausbildung der Erzählung durch denselben Verfasser, von dem das erste stammt, sei es eine andere Erzählung, ein anderes Fragment, durch einen Sammler an jenes erste angeknüpft, in diesem finden wir den Mangel eines für sich seienden, sich von der Gottheit unterscheidenden Bewußtseins noch viel deutlicher ausgesprochen, (so viel deutlicher, daß die bewußte Reflexion, mit welcher es jenen Zustand als den ursprünglichen, aber bereits verlornen ausspricht, daß diese Reflexion darauf hinzudeuten scheint, daß diese Darstellung in eine Zeit fällt, die viel weiter entfernt ist von dem ersten Zustande, als die der Abfassung des ersten Kapitels). Es wird uns nämlich das Verhältniß der Gottheit und des Menschen durchaus nicht als ein Wechselverhältniß dargestellt, sondern wesentlich so, daß jene als die allein bestimmende, allein wesentliche, die letztern als die ganz selbstlosen, blos accidentellen erscheinen. Gott allein spricht zu dem Menschen, der zu seinem Ebenbilde geschaffene Mensch antwortet nicht (giebt kein Wort dagegen); dieser Gegensatz, der dazu nöthig ist, daß die Wechselrede, das Gespräch eintrete, ist nicht da, im Verhältniß zur Gottheit ist der Mensch nur hörend, (der Hörige) die Selbstständigkeit, die dazu gehört, daß er rede, hat er höchstens im Verhältniß zu den Thieren, die er von sich unterscheidet, indem er sie benennt. Gegen das

göttliche Wesen weiß er sich nicht als ein Selbstständiges, deswegen aber tritt das Antworten erst da auf, wo der Mensch sich von der Gottheit unterschieden weiß, weil er sich von ihr geschieden hat. — Dieses halbe zweite Kapitel der Genesis führt ferner einen zweiten Zug an, charakteristisch dafür, daß jener Zustand als ein wenigstens relativ bewußtloser zu fassen ist. Es wird nämlich der Mensch hier dargestellt zuerst als geschlechtslos seiend. (Denn eines, dem noch kein Weibliches gegenübersteht, ist kein Männliches). Die Spannung der beiden Geschlechter ist derjenige Punkt in der Natur, in welchem sie am allermeisten der Sphäre sich nähert, in der das Bewußtsein erwacht, der Sphäre die Geistes. In dieser Spannung kommt es zu jener extremen Ausbildung des Selbstgefühls des einzelnen Individuums, über die die Natur nicht hinaus kann. In jener Vergangenheit, erzählt nun die Schrift, sei der Mensch zu dieser extremen Stufe des Selbstgefühls nicht einmal gekommen, die Beziehung der Geschlechter ist dieser bewußtlosen Unschuld noch ein Geheimniß. Damit hängt denn zusammen, was dieses zweite Kapitel der Genesis endlich als charakteristischen Zug jener Unschuldszeit anführt, daß nämlich die Menschen in jener Zeit sich nicht geschämt hätten. Die Scham ist das Gefühl des verletzten Selbstes, eine Art von Zorn, welche eintritt, sobald das Selbstgefühl sich herabgesetzt, verwundet fühlt. Wo der Mensch sich nicht fühlt, findet keine Scham statt, deswegen verschwindet die Scham einmal da, wo der Mensch aufhört sich zu fühlen, (sich seiner als eines selbstständigen bewußt zu sein), d. h. in der Schamlosigkeit und Unverschämtheit, andrerseits ist sie noch nicht da, wo der Mensch sich noch gar nicht fühlt, d. h. in einem Zustand der Unbewußtheit über sich selbst lebt, wie das Kind. Jenes nicht sich Schämen des ersten Menschen ist nicht Schamlosigkeit, sondern ist eben jene zweite Art der Abwesenheit der Scham, daher man denn ganz richtig

jenen Zustand als den gutgearteter Kinder zu bezeichnen pflegt. Das gutgeartete Kind ist nichts anders, als Accidenz des Willens der Eltern; es widerstrebt ihm nicht, es hat keinen andern Willen als sie, und eben weil der Wille der Eltern sein Wille ist, ist es das gutgeartete. Man kann aber darum nicht sagen, daß es sich als eins mit den Eltern weiß, oder daß es seinen Willen als identisch mit dem der Eltern erkennt. Zu jenem Wissen und diesem Erkennen kommt es erst, wenn das Kind sich bereits als Etwas (Selbstständiges) erkannt hat und eben damit aufgehört hat ein Kind zu sein. Ist es nämlich gutgeartet blos, weil sein Wille identisch ist mit dem Willen der Eltern, so ist es wieder Kind nur, weil sein Wille mit dem der Eltern identisch nur ist (unmittelbar, ohne die Vermittlung der Reflexion ist). Fragen wir darum, ob jener Zustand der Unschuld zu fassen sei als einer, wo der Mensch sich seiner bewußt war als mit dem göttlichen Willen in Identität, so muß dies verneint werden; eben weil er völlig damit in Identität war, eben deswegen konnte das Bewußtsein der Identität (die Heiligung) erst das Resultat sein eines Processes, in welchem der Mensch überhaupt sich fühlen lernte. Zunächst ist der Mensch nur Accidentelles an der Gottheit, das Ziel ist, daß er ihr wieder zufalle und sich als Glied an derselben wisse, d. h. nicht als bloßen nicht für sich seienden Modus, sondern eben als ein Organ, das eben wie Mittel, so auch selbst Zweck ist, — wie etwa der wohlgesinnte Sohn sich mit dem vernünftigen Vater erst dann recht einverstanden weiß, wenn jene erste Einheit des Willens, die während seiner Kindheit Statt fand, nicht mehr da ist, sondern statt ihrer die bewußte Uebereinstimmung.

Fragen wir endlich, ob denn auch das dritte, was wir als Consequenz des Pantheismus erkannten, sich in jener Urkunde finde als einmal Dagewesenes, jetzt aber nicht mehr Seiendes, so werden wir auch dieses allerdings

finden. Dieses dritte war nämlich, daß der consequente Pantheismus kein Böses statuiren könne, sondern daß nach ihm, eben weil alles nur ein Modus der göttlichen Substanz ist, auch Alles seinem Begriff entsprechen, d. h. gut sein müsse. Vergleichen wir nun mit diesem Resultat jene Urkunde, so wird uns ausdrücklich gesagt, es sei Alles sehr gut gewesen; wie die Gottheit es aus sich hervorgehen ließ, siehe so war alles sehr gut, alles seinem Begriffe entsprechend. Gehn wir sogleich zu demjenigen Geschöpf über, in welchem das Böse zum Vorschein kommt, so ist hier anfangs gar keine Differenz zwischen dem göttlichen und menschlichen Willen. In dem ersten Kapitel, wo von einer Aktivität des Menschen noch gar nicht die Rede ist, ist nicht einmal die Möglichkeit einer solchen Trennung angedeutet, die Gottheit spricht zu den Geschöpfen nur, wozu die eigne Natur diese trieb, eine solche Möglichkeit des Außereinandertretens des göttlichen und menschlichen Willens, wie es etwa bei einem Verbot gesetzt ist, kommt hier noch nicht zum Vorschein. In dem zweiten Kapitel tritt diese Möglichkeit hervor. Die Gottheit verbietet, und setzt die Möglichkeit eines Anderswollens der Kreatur voraus. Zuerst bleibt dies nur Möglichkeit, und wie der Mensch die Thiere nennt, so sollen sie wirklich (auch bei Gott) heißen, seine also und die göttliche Anschauungsweise sind als identische dargestellt. Jene Möglichkeit wird aber zur Wirklichkeit; indem die versuchende Schlange (etwas was nicht sehr gut war, sondern als störendes Princip eintritt) zu dem Menschen tritt, entsteht in diesem eine andere Ansicht als die göttliche, es verhält sich nicht so, daß die Dinge so heißen, und wirklich die Bedeutung haben, welche der Mensch ihnen zuschreibt, denn das Essen der Frucht, welches die Gottheit als verderblich bezeichnet, das wird von der Schlange für etwas Wohlthätiges ausgegeben, und der Mensch hält es für etwas Gutes Gen. 3, 6. — Endlich ward auch

zugegeben, daß auf dem pantheistischen Standpunkt, eben weil es eigentlich nichts Böses giebt, eben deswegen auch kein Unterschied statuirt werden kann zwischen Gutem und Bösem, denn ist Alles seinem Begriff entsprechend, so kann nicht eines ihm entsprechen, ein anderes nicht, und in dem Verhältniß der verschiednen Dinge zu ihrem Begriff ist kein Unterschied, und als die richtige Betrachtungsweise wird der Pantheismus nur die gelten lassen, welche eben jedes Ding nur nach seinem Begriff mißt, mit diesem aber übereinstimmend findet. Der Pantheismus sieht also die Betrachtung für eine ungehörige an, welche einen Unterschied zwischen Gutem und Bösem annimmt. In jenem ersten Zustande wird nun wirklich das Unterscheiden des Guten und Bösen als dasjenige dargestellt, was nicht sein soll. Gerade diese Unterscheidung ist das Objekt des Verbotes; und der Mensch soll nicht zu der Erkenntniß dieses Unterschiedes kommen. Es ist nicht der Baum der Sünde, oder der Baum des Verderbens, sondern der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen, von dessen Frucht der Mensch nicht genießen soll, die Gottheit will also, daß er beides nicht unterscheiden lerne, und das Nichtunterscheiden beider ist als die ursprüngliche, leider vergangene, Betrachtungsweise dargestellt. Recapituliren wir nun noch schließlich alle diese angeführten Züge jener Erzählung, und halten sie zusammen mit der Lehre dessen, den wir als Repräsentanten alles Pantheismus bezeichnet haben, des Spinoza, so ist die Uebereinstimmung wirklich überraschend, nur daß immer der große Unterschied festgehalten werden muß, daß die Religion jene Einheit u. s. f. als etwas Aufgehobnes und eben darum Vergangnes darstellt, und eben deswegen nicht mehr Pantheismus ist, sondern ihn zur Grundlage (s. oben) hat, der Spinozismus dagegen Pantheismus selbst ist, und deswegen Alles das als das einzig und allein Seiende behauptet, was die mosaische Urkunde als ein Gewesenes darstellt. Dem Ausspruch dieser

Urkunde: Und siehe es war alles sehr gut, correspondiren aufs Haar, (nur immer mit der oben bezeichneten Einschränkung) alle die Stellen bei Spinoza, welche behaupten, daß die Dinge wie sie sind in der ewigen Natur Gottes gegründet sind Eth. II. Prop. 44. Coroll. 2, daß Alles wie es ist nothwendig ist und in keiner andern Ordnung sein kann, I. Prop. 29 und 33. ferner alle die Stellen in Eth. IV. und Eth. I. Append., welche zeigen, daß allen Dingen das zukommt, was aus ihrer Natur folgt, und keines derselben anders ist, als es sein soll. Der Identität zwischen dem Willen der Gottheit, welche in der Genesis so geschildert wird, daß sie zeigt, damals sei der Befehl an die Geschöpfe nur gewesen, was in der Natur des Geschöpfes selbst liegt, — entspricht bei Spinoza, daß noch jetzt das vernünftige, göttliche Gebot nur sei, seiner Natur zu folgen. Seinen Nutzen zu suchen, d. h. das wozu die Natur jedes treibt, das ist das Pflichtgebot gewesen in dem verlorengegangenen Urzustande. Diese selbe Identität zwischen den Menschen und der Gottheit wurde da ferner so geschildert, daß damals wie der Mensch die Dinge genannt, so sie geheißen hätten, weil das menschliche die Dinge Denken — göttliches Denken derselben gewesen sei. Ganz dem conform behauptet Spinoza, daß unser Denken nicht anders sei als das Denken Gottes in uns, unser Verstand ein Theil seines unendlichen Denkens u. s. w. sei, so daß auch hierin als gegenwärtig Geltendes ausgesprochen wird, was dort als ein Vergangenes geschildert wurde. — War endlich in jener Urkunde als der ursprüngliche Zustand dargestellt worden, daß der Mensch gut und böse nicht unterscheide, war es die Lehre derselben, daß ein solcher Unterschied ursprünglich für den Menschen nicht da gewesen sei, und der Mensch, indem er beides unterscheiden lernte, etwas Ungehöriges that, so finden wir eine Uebereinstimmung zwischen dem, was jene Urkunde als Vergangenheit, Spinoza als ewige Wahrheit

lehrt, die so schlagend ist, daß man versucht wird, mit Herbart in der Propos. 64. des vierten Theils, eine ausdrückliche Anspielung auf das zweite Kapitel der Genesis zu finden. Wenn nämlich in dieser Proposition gesagt wird, daß die Erkenntniß des Bösen eine unadäquate Idee sei, und der Mensch, wenn er adäquate Ideen hätte, keinen Begriff vom Bösen und eben so wenig vom Guten hätte; wenn also die Erkenntniß des Bösen und Guten als Etwas, dessen der Mensch sich zu entschlagen habe, dargestellt wird, so finden wir auch in diesem Punkte, daß Spinoza als Pantheist dasjenige als wahr behauptet, was für die Religionslehre als eine Vergangenheit ist, und sein muß, weil die Religion wesentlich auf dem Pantheismus als ihrer negirten, zu Grunde gelegten und zu Grunde gerichteten Voraussetzung beruht. —

Und so wäre das Resultat unsrer Untersuchung, daß Pantheismus Grundlage der Religion nicht nur ohne Gefahr sein kann, sondern wirklich ist, und daß eben deswegen unsere Religionslehre den Pantheismus als zu Grunde gerichteten, negirten, enthält, also nicht sich von ihm abgewandt, sondern ihn verschlungen hat und eben dadurch der Gefahr, pantheistisch zu sein, entrückt ist. Nur eine Bemerkung sei vor dem Schluß dieses Versuches noch erlaubt: Sehr viele, welche überhaupt Nichts in anderer Absicht lesen, als um zu sehn, ob der Verfasser orthodox oder heterodox ist, werden vielleicht auch in diesen Worten, würdigen sie sie anders des Durchblätterns, nichts als Ketzerei und Gottlosigkeit finden, sie werden sagen, die Unschuld des Paradieses sei hier als etwas Untergeordnetes dargestellt, also sei Sünde, Verderben u. s. f. vertheidigt. Ich kann dieses also durchaus nicht gelten lassen, muß

daher bitten, alle diese Folgerungen nicht zu ziehn. Wie aber mit der hier durchgeführten Ansicht es sich vereinen lasse, daß wer sie ausspricht kein Advocatus Diaboli sei, hoffe ich nächstens in diesen Blättern in einem Versuch über die Bedeutung des Sündenfalls deutlicher darzulegen. Bis dahin kann ich keinen Vorwurf als mich treffend ansehn, der etwas andres trifft, als was in den oben stehenden Zeilen wirklich ausgesprochen ist. —

IV.

Der Alt-Testamentliche Hintergrund im Evangelium des Johannes

dargestellt von

Lic. B. Bauer.

Seitdem in der christlichen Kirche durch die gnostischen Bewegungen die Reflexion auf den Canon überhaupt, und durch den Gegensatz der Montanisten und der Aloger die Reflexion auf das johanneische Evangelium im Besondern erwachte, hat der Auffassung des letztern nichts mehr geschadet, als daß man es zu sehr von seinem historischen Hintergrund, von der Alt-Testamentlichen Anschauung, lostrennte. Die Gefahr, der es hierdurch blos gestellt wurde, ging zwar für das kirchliche Alterthum noch vorüber. Wenn man es auch als das geistige Evangelium den Synoptikern, die das leibliche Element der evangelischen Geschichtschreibung repräsentiren sollten, gegenüberstellte *), so war es für die Ausfüllung dieser Kluft hinreichend, daß man dem Evangelisten die Absicht zuschrieb, er habe dasjenige, was den drei ersten Evangelien fehle, für die Erinnrung ergänzen wollen.

In der That aber konnte diese Zweckbestimmung nur so lange ausreichen, so lange der historische Glaube noch

---

*) Euseb. H. E. 6, 14.

in unbefangener Einheit seine Momente zusammenhielt und nun selbst, was ihm in dem einen Evangelium zu fehlen schien, aus den andern unmittelbar ergänzte. Sobald die geistige Einheit des Glaubens in sich gebrochen wurde, so mußte auch jene Combination der verschiedenen Elemente der evangelischen Geschichtschreibung sich auflösen. Denn ein Zusammenhang zweier Seiten, der nur darin besteht, daß die eine ergänzt, was der andern fehlt, ist so gut wie gar keiner, wenn nicht die innere Zusammengehörigkeit von beiden vorher bewiesen ist.

Je weniger dies geschah, je mehr im Gegentheil die untergehende Orthodoxie des vorigen Jahrhunderts ihre sentimental gefärbte Frömmigkeit am vierten Evangelium befriedigen zu können meinte und die res desperata der Synoptiker allmählig von diesen hinweg zu dem Johannes trieb, um so tiefer erschien der Bruch innerhalb der evangelischen Geschichtschreibung, und den Angriffen auf den apostolischen Ursprung des vierten Evangelium war auf das kräftigste vorgearbeitet worden. Auch insofern waren diese Angriffe vorbereitet, als selbst gläubige Erklärer nach gleichzeitigen Analogien für die sogenannte johanneische Gnosis suchten, ohne der Differenz in ihrem eigentlichen Grunde immer mächtig zu bleiben. Beides, die Abtrennung des vierten Evangelium von den Synoptikern, und der Umstand, daß die Anschauung des Verfassers nicht bestimmt genug in ihrem Zusammenhange mit der gesammten frühern historischen Offenbarung festgehalten wurde, mußte den Argwohn gegen seinen apostolischen Ursprung rege erhalten und hat auch immer die Hauptwaffen zur Bestreitung desselben gegeben. Hiegegen wollen die folgenden Bemerkungen den Versuch einer Nachweisung liefern, wie durchgängig im johanneischen Evangelio die Beziehung auf das A. T. statt findet, wie sehr es sich auf die Alt-Testamentliche Offenbarung als den historischen Ausgangspunkt des Christenthums zurücklehnt, wie es vom christlichen Standpunkt aus die wahr-

hafte Bedeutung des A. T., in seiner Erfüllung in Christo gegen seine Entstellung im damaligen jüdischen Volksbewußtsein sicher zu stellen sucht. Von hieraus wird sich erst das Verhältniß dieses Evangelii zu den Synoptikern vollständig umschreiben und die Frage nach seinem apostolischen Ursprung von einem festen geschichtlichen Boden aus beantworten lassen. —

Der Prolog.

Sogleich beim Prolog des Evangelii begegnen wir der eigenthümlichen Erklärungsweise, daß man die entlegensten Spuren ähnlicher Vorstellungen bei den verschiedensten Völkern durchsucht hat, um aus ihnen für den Logos beim Johannes Licht zu gewinnen, obgleich doch der ganze Prolog selbst die Erklärung des Logos ist. Allerdings liegt die nothwendige Berechtigung jener historischen Untersuchungen in dem Umstande, daß ὁ λόγος sogleich im Anfang unsers Evangelii, und noch dazu als denen, an die es sich richtet, bekannt eingeführt wird. Aber schon im Begriff einer historischen Untersuchung liegt es, ihr Hauptaugenmerk darauf zu richten, ob ihr Objekt im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung eine in sich zusammenhängende Fortbildung erhalten habe, und ob das Ende der geschichtlichen Reihe das Ziel von allen jenen Modifikationen ist, die das Objekt bis dahin durchlaufen hat. Läßt sich eine solche geschichtliche Bewegung am Begriff des λόγος nachweisen, so erklärt nicht nur der johanneische Prolog sich selbst, sondern als Ziel der vorangehenden Entwicklung erklärt er auch diese, da er ihr dann als ihr innerer Zweck und Sinn beständig zu Grunde gelegen hat.

Setzen wir nun nach vorläufiger allgemeiner Uebersicht des Prolog's voraus, daß nach ihm der Logos als das offen-

offenbarende Princip in persönliches Verhältniß zu Gott gesetzt wird, so fällt die Frage nach der frühern Vorstellung vom Logos mit der Frage nach der frühern Vorstellung von der göttlichen Offenbarung zusammen und ist sie zunächst auf die Entwicklung des Alttestamentlichen Religionsbegriffs einzuschränken.

Als die allgemeinste und durchgehende Form, in welcher Gott im A. T. seine Offenbarungen vermittelt, tritt uns das Wort entgegen, in welchem dasjenige, was das Innere bildete, ausgesprochen und herausgestellt wird. Gott sprach, heißt es in der Schöpfungsgeschichte, und es ward. Noch aber ist in dieser ersten Auffassung der Offenbarung das Wort in persönlicher Form nicht gewußt. Sein Zweck ist im unmittelbaren Resultat des Sprechens, in der Schöpfung erfüllt. Wir können weder sagen, daß es nach der Erfüllung seines Zwecks in Gott zurückkehre, noch daß es im verwirklichten Zweck, in der von ihm gesetzten Endlichkeit seine Realität und die Form seiner Subsistenz erhalten habe. Alle Andeutungen zu einer solchen weitern Reflexion fehlen.

In reflektirterer Form erscheint aber das Wort, indem es sich zwischen Gott und der Welt bewegt, um das durch den Abfall des endlichen Geistes alterirte Verhältniß wieder herzustellen. In den verschiedensten Formen gelangt es zu dem Menschen, aber immer als Produkt des göttlichen Sprechens. Die Erscheinungsformen mögen Visionen, Träume oder Symbole sein, das Wort geht entweder durch sie hindurch, oder giebt ihnen zuletzt ihre Erklärung.

So gelangt die Verheißung im Gesichte Gen. 15, 1. an Abraham als das Wort Gottes. So wird das Gesetz schlechthin als das Wort vorgestellt, Deut. 30, 14. als die Gestalt, in der der ewige, allgemeine Wille Gottes bestimmte Fassung erhalten hat. Persönlich aber ist es in dieser Form des Gebots nicht. So groß die Macht ist, mit der es auf das Volk einwirkt und das ganze Leben

lehrt, die so schlagend ist, daß man versucht wird, mit Herbart in der Propos. 64. des vierten Theils, eine ausdrückliche Anspielung auf das zweite Kapitel der Genesis zu finden. Wenn nämlich in dieser Proposition gesagt wird, daß die Erkenntniß des Bösen eine unadäquate Idee sei, und der Mensch, wenn er adäquate Ideen hätte, keinen Begriff vom Bösen und eben so wenig vom Guten hätte; wenn also die Erkenntniß des Bösen und Guten als Etwas, dessen der Mensch sich zu entschlagen habe, dargestellt wird, so finden wir auch in diesem Punkte, daß Spinoza als Pantheist dasjenige als wahr behauptet, was für die Religionslehre als eine Vergangenheit ist, und sein muß, weil die Religion wesentlich auf dem Pantheismus als ihrer negirten, zu Grunde gelegten und zu Grunde gerichteten Voraussetzung beruht. —

Und so wäre das Resultat unserer Untersuchung, daß Pantheismus Grundlage der Religion nicht nur ohne Gefahr sein kann, sondern wirklich ist, und daß eben deswegen unsere Religionslehre den Pantheismus als zu Grunde gerichteten, negirten, enthält, also nicht sich von ihm abgewandt, sondern ihn verschlungen hat und eben dadurch der Gefahr, pantheistisch zu sein, entrückt ist. Nur eine Bemerkung sei vor dem Schluß dieses Versuches noch erlaubt: Sehr viele, welche überhaupt Nichts in anderer Absicht lesen, als um zu sehn, ob der Verfasser orthodox oder heterodox ist, werden vielleicht auch in diesen Worten, würdigen sie sie anders des Durchblätterns, nichts als Ketzerei und Gottlosigkeit finden, sie werden sagen, die Unschuld des Paradieses sei hier als etwas Untergeordnetes dargestellt, a l s o sei Sünde, Verderben u. s. f. vertheidigt. Ich kann dieses a l s o durchaus nicht gelten lassen, muß

punkt, welcher dergestalt dem israelitischen Volksgeiste gegeben wurde, erlaubte nun auf die Zweckmäßigkeit zu reflektiren, mit der die göttliche Offenbarung im ganzen Bereich der Endlichkeit auf Ordnung und Harmonie aller Verhältnisse hinarbeite. In der Form dieser zweckmäßigen Thätigkeit wurde die Macht des göttlichen Wortes als die Weisheit gefaßt (Prov. c. 8.), die bei dem Herrn war als Werkmeister, da er den Grund der Erde legte und allem Einzelnen sein Ziel bestimmte. Sie ist es, durch welche Herrscher regieren und durch welche Recht auf Erden gesetzt wird.

Obwohl nun von der Weisheit (Prov. c. 8, 23.) gesagt wird, daß sie von Ewigkeit an war, so ist sie dennoch ihrem wesentlichen Gehalt nach noch nicht als Person gefaßt. Sie ist nur als die Beziehung des göttlichen Zwecks auf die Welt, des Gesetzes auf das endliche Sein, nicht als die Gestalt gefaßt, in der dieser Zweck und das Gesetz absolute Wirklichkeit hätte. Als diese Beziehung beider Sphären, des Göttlichen und der Endlichkeit, ist sie nur die Lust und Freude an der Ordnung der Welt und das heitre Spiel, in welchem beide Sphären verknüpft werden.

Insofern Personifikation die bewußte Thätigkeit voraussetzt, mit der eine für sich unselbstständige Relation als Person gedacht wird, dürfen wir auch nicht behaupten, daß die Weisheit in den Proverbien eine solche sei. Die religiöse Anschauung, welche durch die Weisheit die Beziehung des göttlichen Zwecks auf die Endlichkeit vermittelt sieht, spricht sich mit zu großer Zuversicht und Hingebung aus, als daß wir dem Subjekt ein Bewußtsein über seine subjektive Thätigkeit zuschreiben könnten. Das einzige Urtheil, das uns über diesen noch in der Schwebe gehaltnen Gedanken zusteht, kann das sein, daß er kein freies absichtliches Produkt sei, daß aber auch eben so sehr

die Weisheit als formelle Zweckbeziehung noch nicht den concreten Gehalt der Persönlichkeit erhalten habe.

Einen bedeutenden Fortschritt in der Ausbildung der Vorstellung von der Weisheit finden wir in der apokryphischen Literatur des A. T.; doch sind wir mehr im Stande, diesen Fortschritt nach der Seite des Inhalts zu verfolgen, der der Weisheit zugeschrieben wird, als daß wir zugleich die Form des Bewußtseins, welches jene Vorstellung in sich trug, mit entschiedner Sicherheit bestimmen könnten. Nur so viel können wir als gewiß annehmen, daß das Schwanken, mit dem in den Sprüchen des Siraciden die Vorstellung von der Weisheit sich zwischen ihrer Auffassung als Person und der Personifikation bewegt, in der Weisheit Salomonis sich mehr für die erstere entscheidet.

Es lag überhaupt im Begriff des Judenthums, daß es ohne sich aufzugeben oder ohne sich mit sich selber zu entzweien die Offenbarung nicht auf einen innern Unterschied in Gott zurückführen konnte. Der Weg zum Gedanken dieses Unterschiedes war aber einmal mit innerer Nothwendigkeit durch die Entwicklung des religiösen Bewußtseins eingeschlagen, der Gang der Alt-Testamentlichen Offenbarung hatte selbst dazu hingeführt und zu gleicher Zeit, da der Zweck derselben seine Vollendung erhielt und die Schranken des Judenthums fielen, vollendete sich auch die Bemühung, den innern Unterschied in Gott zu fassen, die aber, weil sie innerhalb des Judenthums bleiben wollte, die durchgängige Entzweiung und Auflösung desselben zum Resultat hatte.

Anzeichen eines solchen innern Bruchs des jüdischen Geistes finden sich vereinzelt in der Uebersetzung der LXX, welche in Stellen, die von einer unmittelbaren Erscheinung

in unbefangener Einheit seine Momente zusammenhielt und nun selbst, was ihm in dem einen Evangelium zu fehlen schien, aus den andern unmittelbar ergänzte. Sobald die geistige Einheit des Glaubens in sich gebrochen wurde, so mußte auch jene Combination der verschiedenen Elemente der evangelischen Geschichtschreibung sich auflösen. Denn ein Zusammenhang zweier Seiten, der nur darin besteht, daß die eine ergänzt, was der andern fehlt, ist so gut wie gar keiner, wenn nicht die innere Zusammengehörigkeit von beiden vorher bewiesen ist.

Je weniger dies geschah, je mehr im Gegentheil die untergehende Orthodoxie des vorigen Jahrhunderts ihre sentimental gefärbte Frömmigkeit am vierten Evangelium befriedigen zu können meinte und die res desperata der Synoptiker allmählig von diesen hinweg zu dem Johannes trieb, um so tiefer erschien der Bruch innerhalb der evangelischen Geschichtschreibung, und den Angriffen auf den apostolischen Ursprung des vierten Evangelium war auf das kräftigste vorgearbeitet worden. Auch insofern waren diese Angriffe vorbereitet, als selbst gläubige Erklärer nach gleichzeitigen Analogien für die sogenannte johanneische Gnosis suchten, ohne der Differenz in ihrem eigentlichen Grunde immer mächtig zu bleiben. Beides, die Abtrennung des vierten Evangelium von den Synoptikern, und der Umstand, daß die Anschauung des Verfassers nicht bestimmt genug in ihrem Zusammenhange mit der gesammten frühern historischen Offenbarung festgehalten wurde, mußte den Argwohn gegen seinen apostolischen Ursprung rege erhalten und hat auch immer die Hauptwaffen zur Bestreitung desselben gegeben. Hiegegen wollen die folgenden Bemerkungen den Versuch einer Nachweisung liefern, wie durchgängig im johanneischen Evangelio die Beziehung auf das A. T. statt findet, wie sehr es sich auf die Alt-Testamentliche Offenbarung als den historischen Ausgangspunkt des Christenthums zurücklehnt, wie es vom christlichen Standpunkt aus die wahr-

hafte Bedeutung des A. T., in seiner Erfüllung in Christo gegen seine Entstellung im damaligen jüdischen Volksbewußtsein sicher zu stellen sucht. Von hieraus wird sich erst das Verhältniß dieses Evangelii zu den Synoptikern vollständig umschreiben und die Frage nach seinem apostolischen Ursprung von einem festen geschichtlichen Boden aus beantworten lassen. —

Der Prolog.

Sogleich beim Prolog des Evangelii begegnen wir der eigenthümlichen Erklärungsweise, daß man die entlegensten Spuren ähnlicher Vorstellungen bei den verschiedensten Völkern durchsucht hat, um aus ihnen für den Logos beim Johannes Licht zu gewinnen, obgleich doch der ganze Prolog selbst die Erklärung des Logos ist. Allerdings liegt die nothwendige Berechtigung jener historischen Untersuchungen in dem Umstande, daß ὁ λόγος sogleich im Anfang unsers Evangelii, und noch dazu als denen, an die es sich richtet, bekannt eingeführt wird. Aber schon im Begriff einer historischen Untersuchung liegt es, ihr Hauptaugenmerk darauf zu richten, ob ihr Objekt im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung eine in sich zusammenhängende Fortbildung erhalten habe, und ob das Ende der geschichtlichen Reihe das Ziel von allen jenen Modifikationen ist, die das Objekt bis dahin durchlaufen hat. Läßt sich eine solche geschichtliche Bewegung am Begriff des λόγος nachweisen, so erklärt nicht nur der johanneische Prolog sich selbst, sondern als Ziel der vorangehenden Entwicklung erklärt er auch diese, da er ihr dann als ihr innerer Zweck und Sinn beständig zu Grunde gelegen hat.

Setzen wir nun nach vorläufiger allgemeiner Uebersicht des Prolog's voraus, daß nach ihm der Logos als das offen-

offenbarende Princip in persönliches Verhältniß zu Gott gesetzt wird, so fällt die Frage nach der frühern Vorstellung vom Logos mit der Frage nach der frühern Vorstellung von der göttlichen Offenbarung zusammen und ist sie zunächst auf die Entwicklung des Alttestamentlichen Religionsbegriffs einzuschränken.

Als die allgemeinste und durchgehende Form, in welcher Gott im A. T. seine Offenbarungen vermittelt, tritt uns das Wort entgegen, in welchem dasjenige, was das Innere bildete, ausgesprochen und herausgestellt wird. Gott sprach, heißt es in der Schöpfungsgeschichte, und es ward. Noch aber ist in dieser ersten Auffassung der Offenbarung das Wort in persönlicher Form nicht gewußt. Sein Zweck ist im unmittelbaren Resultat des Sprechens, in der Schöpfung erfüllt. Wir können weder sagen, daß es nach der Erfüllung seines Zwecks in Gott zurückkehre, noch daß es im verwirklichten Zweck, in der von ihm gesetzten Endlichkeit seine Realität und die Form seiner Subsistenz erhalten habe. Alle Andeutungen zu einer solchen weitern Reflexion fehlen.

In reflektirterer Form erscheint aber das Wort, indem es sich zwischen Gott und der Welt bewegt, um das durch den Abfall des endlichen Geistes alterirte Verhältniß wieder herzustellen. In den verschiedensten Formen gelangt es zu dem Menschen, aber immer als Produkt des göttlichen Sprechens. Die Erscheinungsformen mögen Visionen, Träume oder Symbole sein, das Wort geht entweder durch sie hindurch, oder giebt ihnen zuletzt ihre Erklärung.

So gelangt die Verheißung im Gesichte Gen. 15, 1. an Abraham als das Wort Gottes. So wird das Gesetz schlechthin als das Wort vorgestellt, Deut. 30, 14. als die Gestalt, in der der ewige, allgemeine Wille Gottes bestimmte Fassung erhalten hat. Persönlich aber ist es in dieser Form des Gebots nicht. So groß die Macht ist, mit der es auf das Volk einwirkt und das ganze Leben

Welt war es, was man auf diesem Standpunkte hoffte und erwartete, sondern ähnlich wie alle Wirklichkeit der frühern Geschichte durch die allegorische Erklärung in leblose Schemen sich sublimirte, entschwand die Idee der Gottheit in die dünnsten Regionen einer abstrakten Einheit.

Nun mußte auch Philo zu der Behauptung getrieben werden, daß der Logos nur mißbräuchlich Gott genannt werde (de somniis p. 635: ἐν καταχρήσει). Von Gott blieb dann nichts als das reine Sein, von dem nichts gesagt, gedacht, gewußt werden kann. Er ist nur und der λόγος steht in seiner Beschränktheit außer allem immanenten Verhältniß zu ihm. Λέγεσθαι γὰρ οὐ πέφυκεν, ἀλλὰ μόνον εἶναι τὸ ὂν ibid. *).

---

*) Mit Recht mißbilligt Dr. Baur (Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, November 1835. № 96. und 97.), daß von Dähne in seiner Darstellung des philonischen Systems „zwischen dem qualitätenlosen Gott und dem göttlichen Logos eine so übersteigliche Kluft, ein so strenger Gegensatz angenommen wird, daß der absolute Gott, um der qualitätenlose zu bleiben, selbst mit dem Logos als Intelligenz in keine Berührung kommen darf." Mit Recht: denn nach Philo ist Gott im Logos der offenbar gewordene. Sagt aber der verehrte Recensent, der sich um die Geschichte der Gnosis ein so großes Verdienst erworben hat, „das philonische System verliert jede Haltung," wenn jene Annahme von Dähne gelten sollte, so ist es nur die Schuld von Dähne's subjektiver Auffassung, wenn jene Haltungslosigkeit des philonischen Systems nicht in ihrer objektiven Begründung hervortrat. Allerdings nämlich konnte Philo das Princip der göttlichen Offenbarung im Logos noch nicht consequent und systematisch festhalten. Die wahrhafte Spekulation, von welcher Philo wohl einzelne Momente in sich trug und das Judenthum, wenn es sich nicht vernichten wollte, konnten sich nicht so sehr durchdringen, daß nicht das jüdische Bewußtsein dagegen reagirte und den Gedanken der absoluten Offenbarung von sich stieß. Daher kommt es, daß Philo den Logos gegen den Gedanken des einförmigen Seins wieder verschwinden lassen mußte. Eben so sehr vernichtete sich aber auch das Judenthum, wenn es den Gedanken der absoluten Offenbarung desavouirte, denn auf diesen war es ja in ihm von jeher angelegt. Dieser gedoppelte Widerspruch ist die nothwendige objektive „Haltungslosigkeit," mit der das Judenthum in Philo unterging und ist in seinem

Aus dieser Uebersicht des philonischen Systems erhellt sogleich, welch ein unendlicher Unterschied zwischen ihm und dem Johanneischen Prolog statt findet. Philo nennt zwar den Logos den Gedanken Gottes, aber nicht den ewigen Gedanken Gottes von sich selbst, sondern nur den Gedanken Gottes von der endlichen Welt. Der Logos wird daher nicht als Moment in die Bewegung des göttlichen Geistes aufgenommen, er geht vielmehr in der unergründlichen, endlosen Tiefe des reinen Seins unter. Johannes aber sagt, er war, er war im Anfang, der allem bedingten Anfang voranging und er war in keiner andern Weise als in der selbstbewußten Beziehung auf Gott.

Das ist ein Unterschied, der uns schlechterdings verbietet, irgend eine Entlehnung des Inhalts von Philo her anzunehmen. Ist aber die Frage nach dem Worte λόγος, so ist es ein andrer Fall, so kann und muß gesagt werden: Johannes hat das Wort aus seiner Zeit aufgenommen und sodann an die damit verbundenen Vorstellungen angeknüpft. Nicht aber that er es, um diese in ihrer Wahrheit oder Unwahrheit zu belassen, noch weniger um aus ihnen seine Entwicklung des Logos zusammenzusetzen, sondern um sie in einfacher Weise, in der unmittelbaren Gewißheit der Wahrheit, unendlich *umzugestalten* und zu *ganz andern zu erheben*.

---

letzten Grunde deshalb unvermeidlich gewesen, weil der Logos bei Philo, auch wenn er als der offenbare Gott gefaßt wird, immer nur in der Beziehung auf die endliche Welt nicht als Selbstbestimmung in Gott gedacht wird. Die Unendlichkeit des göttlichen Wesens wird selbst auf der noch am meisten spekulativen Spitze dieses Systems vom Logos entfernt gehalten.

Der Unterschied zwischen Philo und Johannes, welchen Lücke (Comm. I, 249.) und Olshausen (Bibl. Comm. II, 36.) darein setzen, daß Philo nicht die Menschwerdung des Logos lehre, insofern er keine Anwendung des Logosbegriffs auf die Idee des Messias mache, ist nur eine nothwendige *Folge* von dem angedeuteten innern Widerspruch des philonischen Systems.

Woher hat nun Johannes den Inhalt des Prologs und die Gewißheit, mit der ihn ausspricht, entnommen? Zunächst ist darauf zu antworten: aus seinem Glauben. Er entwickelt im Prolog seinen Glauben an Christum zum Wissen, indem er das in Christo erschienene göttliche Princip der Offenbarung in seiner Anfangslosigkeit und Ewigkeit darstellt. Die Fleischwerdung stellt er zu dem Behuf als den ewigen Zweck des Logos vor, und alle Geschichte bis auf Christus betrachtet er auf diesem ihrem höchsten Standpunkt, auf welchem sie das fortwährende Kommen dieses göttlichen Princips zu seiner Fleischwerdung ist.

Außerdem, daß der Prolog der erste Versuch ist, in dem der Glaube sich zu seiner eignen Contemplation erhebt, ist er zugleich die christliche Betrachtung des A. T. Der Logos in der Anschauung des Johannes ist das Wort im A. T., welches wir oben in seiner geschichtlichen Offenbarung immer eindringlicher und gestalteter in die Welt eingreifen sahen bis zur Verheißung der Persönlichkeit, in der die Fülle des göttlichen Geistes leibhaftig wohnt. Dieses Wort, sagt nun Johannes war im Anfang, d. h. es ist nicht nur der Gedanke des weltschaffenden Gottes, sondern als ewiges Prinzip der Offenbarung bei Gott.

Obgleich Philo und Johannes auch in ihrer Reflexion auf das A. T. im schneidendsten Gegensatz stehen, jener den ganzen Reichthum der Entwicklung des alttestamentlichen Bewußtseins im Abgrund des bloßen Seins verschwinden läßt, dieser aber im substanziellen Gedanken Gottes verklärt, so war doch ein formeller Gewinn geblieben, der aus der Bildung des jüdischen Bewußtseins bis auf Philo resultirte. So lange nämlich unter Logos allein das offenbarende Wort Jehova's verstanden wurde, so führte dieses noch den Schein der Unpersönlichkeit mit sich. In seinem Durchgange durch die Vorstellung von der

Weisheit bildete sich die Anschauung, die in ihm die absolute Intelligenz Gottes erblickte. Fassen wir diese Fortbildung als das höchste Ziel des A. T., so erscheint die welthistorische Bedeutung der philonischen Spekulation nur um so größer, insofern nun in ihr die Totalität des Judenthums unterging, während sie im Prolog des Johannes erst zu ihrem positiven Selbstverständniß gelangte.

Es ist nur die Fortsetzung dieser Differenz, wenn Johannes in Form des Urtheils das Wesen des Logos ausdrückt und sagt: θεὸς ἦν ὁ λόγος. Das Subjekt ὁ λόγος ist hiermit durch das Prädikat θεός bestimmt und beides durch die Copula als identisch gesetzt. Denn im Wort hat sich Gott ausgesprochen, sein Inhalt ist also Gott und das Wort ist was sein Inhalt ist, es ist Gott.

Philo stellt bekanntlich (de somn. p. 655.) den Grundsatz auf, den wahrhaften Gott bezeichne die Schrift mit dem Artikel, den aber, der nur in bildlicher Beziehung Gott sei, ohne denselben. Hiernach würde das Denken des Logos nur ein endliches, nicht das absolute sein. Denn der mit ihm identische Inhalt seines Denkens würde nicht Gott in seiner Unendlichkeit sein können und Gott würde nur relativ in ihm offenbar sein, in seiner unergründlichen Tiefe von ihm aber nicht erreicht werden können. Die Offenbarung zum Theil zugegeben würde im Grunde doch geläugnet.

Johannes setzt aber das Prädikat deshalb ohne Artikel, um das Wesen Gottes in seiner Allgemeinheit zu bezeichnen und mit dem Subjekt identisch zu setzen. Das Wort ist Gott schlechthin und offenbart das ungetheilte Wesen Gottes.

Die allgemeine Wirksamkeit des Logos in der durch ihn gewordnen Welt wird V. 4. und 5. unter jenen Formen beschrieben, in denen das A. T. die Wirksamkeit Jehova's, wenn er sich durch sein Wort offenbarte, faßte.

(Vergl. Ps. 36, 10.) Im Logos ist das Leben des Einzelnen begründet, und er, der Quell des universellen Lebens, ist das Licht der intelligenten Schöpfung.

Von dem Widerstand, den die Offenbarung des Lichtes von der Finsterniß der Welt, insofern diese für sich in eigner Selbstständigkeit bestehen wollte, erfuhr, geht der Prolog zur letzten und abschließenden Offenbarung des Logos über. Zuvor aber verweilt er V. 6—8. bei der Sendung des Boten, der durch sein Zeugniß die Ankunft des wahrhaftigen Lichtes vorbereiten sollte, während er selbst der wenn auch stärkste Reflex dieses kommenden Lichts in der Finsterniß war und wie das in der Farbe getrübte Licht sich zur absoluten Reinheit desselben verhielt. Ἀπεσταλμένος, V. 6, gesandt von Gott trat Johannes der Bote des kommenden Lichtes auf. Diese Anschauung des Prologs von der göttlichen Sendung des Täufers kann zwar überhaupt auf die Alt-Testamentliche zurückgeführt werden, nach welcher der individuelle Beruf zur theokratischen Wirksamkeit auf göttlicher Berufung allein beruhen kann. So sendet z. B. Jes. K. 6, 8. 9. Jehova den Jesaias als Boten zu seinem Volk, so werden Jeremias K. 1, 7., Ezechiel K. 2, 3. ausgesandt. Indessen die einstimmige evangelische Vorstellung von dem Standpunkt des Täufers im Verhältniß zu Christo nöthigt, eine specielle Beziehung auf das A. T. anzunehmen, welche sich durch die eigenen Aeußerungen des Täufers K. 1, 21—28. noch näher rechtfertigen wird. Als den Anfang des Evangelii betrachtet Marcus das Auftreten des Täufers mit Rücksicht auf die Verheißung Mal. 3, 1., nach welcher der Herr zu seinem Tempel kommen wird, unmittelbar nachdem er seinen Boten gesandt hat, der vor ihm den Weg bereiten soll. Christus selbst erklärte, daß das Verhältniß des Täufers zu ihm eben jenes in der Verheißung beim Maleachi ausgesprochene sei Matth. 11, 10. Luc. 7, 27., der Täufer sei der Bote, der unmittelbar seiner Ankunft vorangehen mußte.

Und schon in der Offenbarung, die der Vater des Täufers erhielt, Luc. 1, 17. wird der vorbereitende Vorgang vor dem Herrn als der Beruf des Johannes bezeichnet, eine Bezeichnung, die Zacharias im gläubigen Rückblick auf das A. T. wohl verstanden hatte Luc. 1, 7. 6.*). Daß auch der Prolog unsers Evangelii auf die Verheißung beim Maleachi zurücksehe, könnte nun freilich zweifelhaft scheinen, weil er die Thätigkeit des Täufers vorwiegend als die theoretische des Zeugnißablegens fasse, die vorbereitende Wirksamkeit des Boten beim Maleachi aber mehr als praktisch erscheine, zumal Mal. 3, 24. Indeß, abgesehen davon, daß bei allen Propheten des A. T. zu dem praktischen und paränetischen Element immer als Gipfelpunkt ihrer Wirksamkeit das der Verheißung hinzutritt, so war ja jener Bote, der dem Herr vorausgesandt werden sollte, durch sein Auftreten und Wirken schon ein Zeugniß von dem nach ihn kommenden, ja seiner Persönlichkeit nach eine Hinweisung auf diesen, wie kein Prophet vor ihm. Und Christus stellte daher seinen im Täufer erschienenen Vorboten nach dem Sinne der Verheißung beim Maleachi mit Recht in die Reihe der Propheten Luc. 7, 28., obwohl er ihn als den größten von ihnen wieder auszeichnet. Aber im Prolog unsers Evangelii fehlt auch jenes praktische Moment in der Wirksamkeit des Boten wirklich nicht. Denn der Zweck des Zeugnisses, um dessentwillen er gesandt ist, ist ja der, daß alle durch ihn glaubten V. 7. Was heißt das anders, als: er sollte durch sein Zeugniß bewirken, daß der Herr bei seiner Ankunft ein Volk fände, das empfänglich wäre ihn aufzunehmen. Er sollte mithin den Weg für den Herrn bahnen Mal. 3, 1. und das Herz der Väter zurückbringen zu den Kindern und das Herz der Kinder zu ihren Vätern Mal. 3, 24. d. h. durch eine totale Umwandlung die frühere theokratische Gesinnung im

*) Vergl. Hengstenberg, Christologie III., S. 485. ff.

im Volke zurückführen. Ja nun erhellt auch der Grund, weshalb der Prolog so ausdrücklich und nachdrücklich bei der Schilderung von dem Auftreten und von der Wirksamkeit des Täufers verweilt: die Reflexion des Evangelisten war beschäftigt durch die einzelnen Züge von der Gestalt des Boten in der alttestamentlichen Verheißung und wollte diese in ihrer wirklichen Erfüllung nachweisen.

Auch das was vom Logos als dem wahrhaftigen Lichte im Verhältnisse zum vorangehenden Zeugen desselben gesagt wird, daß es im Kommen gewesen sei (V. 9. ἦν ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον) könnte als ein einfacher durch die Natur jenes Verhältnisses von selbst gegebener Ausdruck erscheinen. Diese Einfachheit bleibt, wenn dabei doch wieder der Prolog eine Rücksicht auf das A. T. nimmt. Ἐρχόμενον bezeichnet nothwendig etwas zukünftiges. Was da kommend ist, ist noch nicht da oder gegenwärtig, aber gewiß, daß es anlangen wird. Als der Täufer vom Lichte zeugte, war dieses im Kommen begriffen. Nach mehreren Angaben auch in unserm vierten Evangelio nannte das Volk den erwarteten Messias den Kommenden, so K. 6, 14; K. 11, 27. Schwerlich konnte dieser Ausdruck so allgemein vom Messias gebraucht werden, wenn er nur aus einer einzelnen messianisch verstandenen Stelle des A. T. etwa aus Ps. 118, 26 *) und nicht vielmehr aus einer allgemeineren alttestamentlichen Anschauung geflossen wäre. Das letztere findet aber wirklich statt. Denn bei der Zuversicht, mit der sich der Israelit auf die Zukunft richtete und in dieser die Fülle des göttlichen Heils erwartete, mußte ihm ja der Messias der beständig im Kommen begriffene sein. So heißt es Jes. 62, 11: Siehe dein Heil kommt und Zach. 9, 9: Siehe dir kommt dein König. Für diese Erwartung mußten endlich der Messias

*) εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, wie Bleek vermuthet: Studien und Kritiken 1833. S. 416.

und der Kommende Synonymen werden. Demgemäß kann Maleachi der letzte Prophet das Kommen des Erwarteten nicht nachdrücklich genug hervorheben. Und plötzlich, sagt er K. 3, 1, wird kommen zu seinem Tempel der Herr, den ihr sucht, und der Bundesengel, nach dem ihr begehrt, siehe er kommt. Sahen wir nun, daß der Prolog, als er die Stellung des Täufers zu Christo V. 6—8. so ausführlich beschrieb, auf die betreffende Weissagung beim Maleachi sich stützte, so unterliegt es keinem Zweifel mehr, daß es auch V. 9. geschieht, wenn er sagt, das Licht selbst war im Kommen, als der Täufer von ihm Zeugniß ablegte.

War schon V. 9. unter den verschiedenen Exegeten eine Differenz, indem einige ἦν ἐρχόμενον von der bevorstehenden Ankunft verstanden, andere es als einfachen Bericht von der wirklich geschehenen Ankunft faßten, konnte aber die Erklärung der ersteren allein durch den Begriff des ἐρχόμενον gesichert werden, so scheint die Aussage V. 13. von der beseligenden Wirksamkeit des Logos doch zu stark zu sein, als daß nicht von V. 11. an wenigstens die wirkliche Erscheinung desselben in der Welt geschildert würde. Daher erklären auch Exegeten, die V. 9. von der erst bevorstehenden Ankunft des Lichtes verstanden, wie Tholuck, Olshausen nnd Lücke in der zweiten Ausgabe des Commentars, doch V. 11—13. als vorläufige Schilderung der Menschwerdung des Logos. Allein warum erwähnt doch der Prolog von V. 14. an, wo er den persönlichen Eintritt des Logos mit allen seinen Folgen darstellt, gar nicht des Widerstandes, den er erdulden mußte? Will er nicht deutlich bis V. 14. die Vorgeschichte des ankommenden Logos, die er schon ganz allgemein V. 5. in der Unempfänglichkeit der Finsterniß andeutete, nach allen ihren Seiten entwickeln und als einen Kampf gedacht wissen, der in der letzten Zeit durch die wirkliche Ankunft des Lichtes zum vollkommenen Sieg desselben beendet ist? Hieß es V. 5.: das Licht der Menschen scheint in der Finsterniß

und die Finsterniß faßte es nicht, so wird nun V. 10—13. auseinandergesetzt, wie das Scheinen des Lichtes, d. h. sein immer inniger werdendes Verhältniß zur Welt, mitten unter dem mannichfachsten Widerstande ein immer innigeres Verhältniß auch der Welt zu ihm hervorrief, bis es als der fleischgewordene Logos in der Welt mit der Fülle seiner Herrlichkeit wohnen konnte. Zu dem Ende beginnt der Prolog V. 10. mit der schon V. 5. angedeuteten allgemeinen Gegenwart des Logos als des Lichtes in der Welt, die ihn aber nicht erkannte. Hiernach ist nichts anders unter dem κόσμος als die intelligente Schöpfung überhaupt zu verstehen, denn daß sie ihr schöpferisches Princip nicht begriffen habe, kann ja der vernunftlosen Natur nicht zum Vorwurf gemacht werden. Dagegen bildet es nun den richtigen Fortschritt, wenn V. 11. gesagt wird: er kam in sein Eigenthum und die Angehörigen nahmen ihn nicht auf. Die Erkenntniß, die der übrigen Welt mangelte, war den Angehörigen gegeben, aber sie eigneten sich dieselbe nicht an. Τὰ ἴδια als zusammenfassendes Ganze und οἱ ἴδιοι als die Einzelnen in demselben können nach diesem Zusammenhange nichts anderes sein als das Volk des A. T., welches als Erbtheil Gott von jeher angehört habe, ja welches Jehova als sein erstgeborner Sohn zu eigen war.

Doch der Verlauf dieser Religionsgeschichte, das will der Prolog V. 13. sagen, war nicht nur der noch unentschiedene Widerstreit der Finsterniß und des Lichtes, sondern mitten im Kampfe fehlte es nicht an Beweisen von der eigenthümlichen Macht des Logos. Denn „so viel ihrer ihn aufnahmen, denen gab er als solchen, die an seinen Namen glaubten, die Macht Kinder Gottes zu sein.“

Wenn der Evangelist eine solche Bethätigung des Logos schon im Judenthum annimmt, so muß er allerdings nicht nur die persönliche Erscheinung desselben als das einzige Ziel der Religionsgeschichte bis zur Zeit Christi be-

trachten, sondern auch eine gleichsam vorausgenommene Realität dieses Ziels in dem Gemüthe der Gläubigen des A. T. annehmen. Ja er muß dann sogar diesen ein Bewußtsein von der Zukunft Christi zuschreiben. Alles das anzunehmen, fällt dem Verstande schwer und aus Furcht, über der Einheit des A. und N. T. den Unterschied zu verlieren, flüchtet er lieber zu der Behauptung, der Evangelist könne unmöglich V. 13. vom Standpunkt des Judenthums aussagen.

Aber doch ist es nach dem Gange des Prologs nothwendig und wenigstens möglich nach andern Aussagen des Evangelii, nach welchen allerdings den Gläubigen des A. T. die Seligkeit der Vorempfindung von dem Ziel aller Offenbarung zu Theil wurde. So sagt ja Christus K. 8, 56: Abraham sah meinen Tag und freute sich. Freute sich Abraham auf den Tag des Herrn, so war dies nur möglich, wenn er sich mit gläubiger Zuversicht der Zukunft entgegen wandte und dies konnte er nur, wenn in ihm durch Offenbarung der Gedanke gesetzt war, daß am Ziel der Geschichte jede Trennung zwischen Gott und dem Menschen beseitigt sein würde. In welches Verhältniß diese Offenbarung des Tages Christi zu der nach der Genesis Abraham zu Theil gewordnen Verheißung zu setzen sei, wird sich bei der Erklärung jener Stelle K. 8, 56. näher ergeben. Hier mag es genügen, darauf hinzuweisen, daß es der Anschauung unsers Evangelii keineswegs widerspricht, wenn wir V. 13. des Prologs von den Gnadenwirkungen verstehen, die den Gläubigen des A. T. durch die Kraft des Logos erwiesen wurden. Außer allen Zweifel wird diese Erklärung gesetzt durch die Art und Weise, wie unser Evangelist selbst K. 12, 41. die Vision des Jesaias in christlicher Färbung betrachtet. Wenn nämlich der Prophet Jes. 6, 5. sich vernichtet glaubt, weil seine Augen Jehova gesehen haben, so sagt der Evangelist, Jesaias habe die Herrlichkeit Christi gesehen. Alles Licht der Offenba-

rung ist ja nach dem Prolog das Licht, in welchem der Logos in die Welt des endlichen Geistes scheint und so mußte, wer auch im A. T. der Offenbarung gewürdigt wurde, die Herrlichkeit des absoluten Lichtes schauen. Das Judenthum wäre aber in der That die unseligste Religion gewesen, wenn nicht wirklich durch den Zwiespalt des Gesetzes und der nackten Wirklichkeit des Volks die gewisse Zuversicht sich Raum verschafft hätte, daß der Gegensatz des göttlichen und menschlichen Geistes einst aufgehoben würde. Und selbst diese Zuversicht würde ohne allen Trost gewesen sein, wenn sie ihr Ziel nur in der Zukunft erblickte und nicht schon mitten in der Conception des Kommenden den Vorgenuß desselben empfand. Ohne diese Empfindung des Zukünftigen als eines Gegenwärtigen wäre das Judenthum überhaupt nicht Religion gewesen.

Auch die Benennung der Gläubigen des A. T.: Kinder Gottes kann nun keinen Anstoß mehr geben. Es könnte zwar eingewandt werden, das Verhältniß der Kindschaft sei ursprünglich dem A. T. für die Beziehung der Einzelnen auf Gott fremd. Denn wenn auch Israel Ex. 4, 22. der Erstgeborne Jehova's genannt werde, so komme doch hier nur das Volk in seiner Gesammtheit in Betracht und seine einzelnen Glieder würden nicht einmal für sich zu Gott in Beziehung gesetzt, sondern nur sofern sie diesem Volke angehören. Das ist vollkommen richtig und zuzugeben, aber das A. T. ist auch nicht bei dieser Anschauung stehen geblieben. Inniger schon wird die persönliche Beziehung des Einzelnen zu Gott in der prophetischen Auffassung, nach welcher die theokratische Gemeine in ihrer Totalität im Verhältniß der Ehe zu Jehova steht und die ihr angehören, ihre sowie Gottes Kinder sind. Wohl ist hier die vollendete Freiheit Kinder der Gottes in ihrem ganzen Umfange noch nicht an den Tag gekommen, denn über den Einzelnen schwebt immer noch die substanzielle Macht des Volks, in der sie erst sich aufheben und von der sie sich

als geboren betrachten müssen, ehe sie zu ihrem Gott gelangen, aber doch schon wurde die Substanz des Volks schon persönlicher und freier gedacht, wenn sie als die Verlobte Jehova's vorgestellt würde und die Kinder Israel konnten sich als die Kinder des lebendigen Gottes fühlen Hos. 2, 1.

Dennoch ist dies alttestamentliche Verhältniß noch nicht dasselbe, was der Prolog V. 13. beschreibt, wenn er sagt: die den Logos bei seiner Ankunft aufnahmen, seien als Kinder Gottes nicht in fleischlicher Weise sondern aus Gott geboren und so scheint die Annahme, der Prolog spreche hier von der Offenbarung des A. T. zu scheitern, wenn wir ihm nicht ein baares Mißverständniß zuschreiben wollen. Denn auch in jener Auffassung des wirklichen Verhältnisses der Einzelnen zu Gott blieb doch die Grundbedingung, daß es vermittelt wurde gerade durch das natürliche Element der Abstammung und Geburt. Indeß wie immer eine Zeit, die sich durch Widersprüche bewegt, sich nicht in dem Grade selber versteht, wie sie von der Zukunft, die im Besitz des höhern errungenen Princips ist, verstanden wird, so konnte auch der Evangelist Momente in der alttestamentlichen Offenbarung anerkennen, die dem Volk Israel noch nicht zum klaren Bewußtsein gekommen waren, obwohl sie ihre Wirksamkeit schon äußerten. Konnte nämlich vom christlichen Standpunkte aus nicht mit Recht gesagt werden, daß es wirklich nicht die natürliche Abstammung war, die die wahrhaften Glieder des Volkes Gottes zeugte, sondern daß deren Verhältniß zu Gott durch das geistige Princip der Offenbarung geschaffen würde? Wird die Berechtigung zu dieser Betrachtungsweise nicht um so größer, je mehr im A. T. selbst schon durch einen ganzen Umkreis von Anschauungen jenes natürliche Moment im Grunde negirt war und die Peripherie nur noch nicht in ihrem lebensvollen Verhältniß zum eigentlichen Centrum erkannt war? War nicht die Beziehung auf

Gott durch die Substanz des Volks hindurch durch die Idee der Einkehr der Heiden in die Theokratie an sich gesunken? War nicht dasselbe geschehen, als die Prophetie auf die Innerlichkeit der Gesetzesausübung drang, so daß der Einzelne sich nicht mehr an den Gedanken seines Volks anlehnen konnte, sondern auf die Subjektivität und seine Persönlichkeit angewiesen war? Ging nicht endlich die Idee des Volks aus ihrer Substanzialität in die vollkommenste Gestalt der geistigen Persönlichkeit über, als der Gedanke des Messias der Mittelpunkt des religiösen Bewußtseins wurde und damit die Ahndung, ja die Zuversicht auf die Vermittlung mit Gott durch eine concrete Persönlichkeit immer mehr Kraft gewann? Aus alle dem folgt, daß der Evangelist das A. T. nicht mißverstand oder auf eine zu ideale Höhe hob, wenn er in ihm schon Kinder Gottes erblickte, die dies nicht durch fleischliche Abkunft, sondern aus Gott wurden. Nur muß bei dieser Erklärung immer wohl im Auge behalten werden, daß der Evangelist die widersprechenden noch nicht zur Einheit verklärten Erscheinungen von seinem höhern Standpunkte aus in ihrem geistigen Princip zusammenfaßte und so auch seinen Worten eine Bestimmtheit gab, die sie erst der christlichen Offenbarung verdanken konnten.

Mit der Partikel καὶ in den Worten V. 14. καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο bezieht sich der Prolag nicht nur auf das unmittelbar vorhergehende, um damit das Folgende zusammenzuschließen, noch überhaupt auf einen einzelnen Theil des Vorangehenden, sondern es sieht auf die gesammte bisher dargestellte religionsgeschichtliche Bewegung zurück und führt diese nun zu ihrem Ziele hin, zu der Fleischwerdung des Logos.

Die Formel ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο ist in ihrer Ausdrücklichkeit rein aus dem christlichen Glauben hervorgegangen und lehnt sich zunächst an keinen alttestamentlichen Ausdruck an. Denn so innig auch in vielen alttestament-

lichen Schilderungen des Messias wie Jes. 11, 2. der Geist Jehova's in die Persönlichkeit desselben eingeht, oder in andern Darstellungen des Messias die Niedrigkeit seiner individuellen Erscheinung hervorgehoben ist, soweit konnte das A. T. doch noch nicht kommen, daß es nun mit Bewußtsein in jener Formel die tiefsten Gegensätze, das Princip der göttlichen Offenbarung in seiner Persönlichkeit und die individuelle menschliche Erscheinung als identisch setzte. An sich ist es im A. T. geschehen, wenn ein und dasselbe Kind z. B., dessen bevorstehende Geburt Jes. 9, 5. gepriesen wird, starker Gott genannt wird. Damit war aber noch nicht die Kraft gegeben für die Reflexion die Einigung der Gegensätze fest zu halten. Dies war erst dem Evangelisten möglich. Aber nun, zumal wenn wir den bisherigen Gang des Prologs im Auge behalten, müssen wir in der Formel ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο doch wieder die Beziehung auf das A. T. anerkennen, insofern sie die noch nicht vollkommen einigen Momente, die die Bewegung des A. T. ausmachten, in ihrer offenbar gewordenen Identität nachweis't.

Das Prägnante des Ausdrucks ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, womit die persönliche Gegenwart des menschgewordnen Logos bezeichnet wird, hat schon immer mit Recht an die Vorstellung der chaldäischen Paraphrasten von der Schechinah erinnert. Wenn der Prolog von dieser Vorstellung aus die mit der persönlichen Erscheinung des Logos identische göttliche Offenbarung die Herrlichkeit desselben nennt, so ist dies auch noch analog jener Vorstellung von der Schechinah, in welcher sich die göttliche Herrlichkeit offenbare. Doch dürfen wir nie bei solchen Analogien mit gleichzeitigen Vorstellungen stehen bleiben und etwa meinen, daß sich aus ihnen in genügender Weise die Form der apostolischen Lehrentwicklung ableiten lasse. Denn, um nicht zu erwähnen, daß die religiöse Anschauung, die die Apostel aus ihrer Zeit mitbrachten, durch die Beziehung auf Christum

total umgeändert wurde, so war durch den Glauben ihre Befangenheit in Zeitvorstellungen von Grund aus erschüttert und ihre Reflexion auf den Verlauf aller frühern Offenbarung gerichtet worden. Die einförmige Gediegenheit, die alle Zeitvorstellungen zuletzt zu Fesseln des Bewußtseins umbildet, war bei ihnen in Fluß gesetzt und eine freie religionsgeschichtliche Einsicht möglich gemacht. Diese unendlich wichtige Umwandlung des Bewußtseins, die sich in unserm Prolog so deutlich ausspricht, nöthigt uns zur Erklärung der Formeln: ἐσκήνωσεν und δόξα noch über die Analogie der chaldäischen Paraphrasten in die ursprüngliche Anschauung des A. T. hinauszugehen. Hier gab es ja auch eine Hütte, in der die Herrlichkeit Gottes wohnte. Freilich könnte das ein Sprung scheinen, den gegenwärtig die wenigsten weder sich noch dem Evangelisten zumuthen möchten, wenn man behaupten wollte, dieser sei bei der Darstellung von der persönlichen Erscheinung des Logos bis auf jenes Symbol des mosaischen Gesetzes zurückgegangen. Denn es sei doch eine zu große Spielerei, deren wir nicht fähig seien und die wir also auch dem Evangelisten nicht zuschreiben dürfen, daß die Gegenwart der göttlichen Herrlichkeit in einem einzelnen Individuum mit der heiligen Hütte als ihrem alttestamentlichen Symbol in Zusammenhang gebracht werde. Aber geben wir nur nicht sogleich den Muth auf und das A. T. erspart uns den Sprung und bietet uns denselben vermittelnden Uebergang, den es dem Apostel dargeboten hat. Mag nämlich die symbolische Fassung der göttlichen Gegenwart auf dem mosaischen Standpunkte noch äußerlich sein, so hat sie doch ihren Weg in das Innere des Geistes gefunden und wohnte Jehova erst in der Hütte oder wenigstens nur in der Gesammtheit des Volks, so wurde doch endlich je mehr die Idee des Volks sich als persönlich faßte, eben die Persönlichkeit, in der diese Fassung geschah, als die Wohnung

der göttlichen Herrlichkeit gedacht. Als dieser Weg in das Innere des Selbstbewußtseins gefunden war, da sagte Jesaias K. 11, 10. mit bestimmter Anspielung auf das Symbol des heiligen Zeltes von der Erscheinung des Messias: Seine Wohnung ist Herrlichkeit (כָּבוֹד) und als derselbe Weg zur Wirklichkeit geführt hatte, da konnte zum Schlusse der Apostel sagen: im Fleisch gewordnen Logos schauten wir die Herrlichkeit mitten unter uns persönlich gegenwärtig und sie bot uns in ganzer Fülle, was im Anfange nur im ersten Schattenriß mitgetheilt war.

Wenn V. 14. und V. 18. das Verhältniß des Logos zu Gott als das des Sohnes zum Vater vorgestellt wird, so sondert der Evangelist keineswegs den Zustand des Logos in seiner Präexistenz von seiner Menschwerdung, so daß er ihm nur in diesem den Namen Sohn Gottes beilegte. Denn sagt er V. 14. wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit, wie sie vom Eingebornen des Vaters zu erwarten war, so will er doch offenbar hiermit sagen, die persönliche Erscheinung des Logos in der Sphäre der endlichen Welt entsprach der Herrlichkeit, die ihm nach seinem ewigen Verhältniß zum Vater zu eigen ist. Eben deshalb aber, weil diese Herrlichkeit des Eingebornen auch dem fleischgewordnen Logos inwohnte, faßt der Evangelist V. 18. das Verhältniß von Sohn und Vater als ein durchgehendes und bleibendes, so daß der Logos aus dieser immanenten Beziehung zum Vater nicht heraustrat, als er diesen in der Welt offenbarte.

Bei der Untersuchung, ob der Evangelist an diesem Punkt des Prologs sowie bisher vom christlichen Standpunkt aus auf das A. T. zurücksehe, dürfen wir nicht etwa bei einer einzelnen Stelle wie Ps. 2, 7. stehen blieben. Denn von der Anrede Jehova's an die königliche Persönlichkeit, der er sein Reich übergeben hat: du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt! bis zu der apostolischen

Vorstellung von der ewigen Sohnschaft des Logos wäre kein Uebergang, wenn nicht das A. T. noch andere Mittelglieder dargeboten hätte. Verstehen wir unter dem Bilde des Zeugens, wenn es von Gott in seiner wahren Bedeutung genommen werden soll, denjenigen Akt, in welchem er das Andre seiner selbst setzt, aber so daß er im Andern sich mit sich Eins weiß, also dem von ihn Unterschiednen sein unendliches Wesen mittheilt, so war bekanntlich das alttestamentliche Bewußtsein seiner allgemeinen Form nach, weit davon entfernt jenen Akt in Gott anzuerkennen. Denn ausgehend von dem Begriff der Schöpfung, in welcher Gott das Endliche als seinen Zweck aus sich heraussetzt und vom Gefühl der selbstverschuldeten Trennung, in welcher der endliche Geist sich zu Gott in den Gegensatz begeben habe, war das A. T. viel zu gewaltig von dem Gefühl dieses Gegensatzes in Anspruch genommen, als daß es für die Reflexion auf das Prinzip aller Mittheilung Gottes an die Welt offen gewesen wäre. Wie aber aller Gegensatz nur statt findet zwischen Seiten, die an sich oder im Grunde in Einheit stehen und ohne diese noch verborgene Einheit die Spannung gar nicht möglich wäre, die beide Seiten zum Gegensatz zusammen hält (denn gegeneinander ihrem Wesen nach gleichgiltige oder von einander verschiedene Existenzen können nie in Gegensatz treten), so war schon das alttestamentliche Gefühl vom Gegensatz des göttlichen und des menschlichen Geistes ein Zeugniß von ihrer wesentlichen Einheit. Thatsächlich ausgesprochen lag dies Zeugniß in der Offenbarung und wenn diese in ihrem Fortgange die Einheit im Gegensatze zum Bewußtsein brachte d. h. die Gewißheit von der Mittheilung des göttlichen Geistes an die Welt hervorrief, so konnte der höhere spätere Standpunkt, auf dem die Einheit des Gegensatzes vollbracht war, auch zum Bewußtsein des Prinzips gelangen, in dem von jeher alle göttliche Selbstmittheilung ihren Grund hatte.

Dies Bewußtsein stellt der Prolog zum Schlusse V. 15. in dem Zeugnisse dar, welches der Täufer nach dem Auftreten Christi ablegte und in welchem er sein früheres Zeugniß von dem kommenden Lichte bestätigte und rechtfertigte. Das Schwierige für die Erklärung der Worte: „dieser war es, von dem ich sagte: der da nach mir kommt, wurde vor mir, weil er eher als ich war" lag für die Exegeten immer in der Gefahr, eine Tautologie in den Worten ἔμπροσθέν μου und πρῶτός μου anzunehmen. Fast allgemein angenommen ist gegenwärtig die Auffassung des ἔμπροσθεν, wonach es nicht den Vorgang in der Zeit sondern den Vorgang in der Würde bezeichne. Hiernach würde es heißen: der da nach mir kommt, überragt mich an Würde, weil er eher als ich war. Allein 1) worin liegt denn der Grund, daß der Vorgang in der Zeit auch die höhere Würde bezeichne? Oder nimmt man ἔμπροσθεν als Zeit- und πρῶτος μου als Rangbestimmung, so daß es heißt: „der nach mir kommt, war vor mir, weil er der Vorzüglichere war," so fragt es sich wieder vergeblich nach dem Grunde, weshalb der Vorrang in der Sache auch die Präcedenz in der Zeit in sich schließe. 2) Offenbar wollte der Täufer mit den solennen Worten: der nach mir kommt, wenn wir so sagen dürfen ein heiliges Spiel treiben, dem bei seiner richtigen Auffassung das Gepräge des Geistreichen sowie des Gläubigen nicht abgesprochen werden kann. Er wollte die Wirksamkeit des nach ihm kommenden in Zeit und Ewigkeit zu einem scheinbaren das Nachdenken anregenden Widerspruch zusammen fassen. Nämlich der nach mir kommt, will er sagen, der wurde schon vor mir, weil er eher als ich war, d. h. der wirkte Kraft seiner Präexistenz schon vor mir. 3) Zu dieser Erklärung zwingt auch der neuerlich wieder von Hengstenberg Christol. III., S. 490. gegen Lücke mit Recht hervorgehobene Umstand, daß ἔμπροσθεν nie unmittelbar den Vorrang bezeichnen kann, sondern nur mittelbar, sofern dieser aber nur nach

dem Zusammenhange in dem Voran der Zeit oder dem Orte nach implicite liegen *kann*. 4) Der Grund endlich, worauf sich diejenigen stützen, welche ἔμπροσθεν als Rangbestimmung fassen, daß γέγονεν „von dem außerzeitlichen Sein Christi nicht gebraucht werden könne" wie Tholuck sagt oder wie Olshausen es ausdrückt, „keine Beziehung auf das ewige Sein des Sohnes Gottes erlaube" wird ihnen durch die einzig richtige Auffassung der Stelle durchaus entzogen. Allerdings nämlich kann γέγονεν, da es ein zeitliches Werden und Hervortreten bezeichnet, nicht das ewige Sein des Sohnes Gottes ausdrücken, vielmehr liegt dieses in den Worten πρῶτός μου ἦν. Aber nun, wenn wir γέγονεν als das zeitliche Hervortreten fassen, ἔμπροσθέν μου als Bezeichnung des Vorangehens der Zeit nach, wenn ὅτι πρῶτός μου ἦν den Grund angiebt, weshalb der, der nach dem Täufer kam, schon vor diesem in der Geschichte der Offenbarung hervortreten konnte, so verstehen wir nun die Worte des Täufers: Der nach mir kommt, trat auch schon vor mir hervor und war der Vermittler aller Offenbarung und diese *Wirksamkeit in aller Zeit vor und nach mir beruht auf seinem ewigen Sein*. Fragen wir nun, wie dachte sich der Täufer das frühere Hervortreten des Herrn, der nach ihm kommen sollte, so werden wir zuvörderst auf den alttestamentlichen Ausspruch gewiesen, in welchem er sein Diplom als Bote des unmittelbar nach ihm Kommenden erblickte. Eben dieser nach ihm Kommende ist Mal. 3, 1. der Engel des Bundes, also jener Engel Jehova's, der in der Bundesschließung mit Abraham hervortrat, der das Volk Gottes auf seinem Zuge nach Kanaan geleitete und auch in der spätern Geschichte des Volks die Beziehung Jehova's auf sein Volk vermittelte. Sah der Täufer im kommenden Erlöser den Bund Gottes mit seinem Volke in seiner letzten Vollendung sich nahen, so mußte er auf ihn auch alle

Vermittlung der frühern Bundesakte zurückführen. Dies betrifft das ἔμπροσθέν μου γέγονεν, das geschichtliche Vorangehen des Herrn vor seinem Boten. Das πρῶτός μου ἦν aber, die Priorität des Herrn schlechthin konnte der Täufer eben so aus Mal. 3, 1. entnehmen, wenn er von hieraus auf die gesammte Oekonomie des A. T. zurücksah. Denn wie in den geschichtlichen Berichten von der Erscheinung des Engels des Herrn die Persönlichkeit desselben, wenn er den Zweck seiner Sendung vollbracht hat, in die Tiefe des göttlichen Wesens sich aufhebt und in unmittelbarer Einheit mit Jehova erscheint, so ist auch hier beim Maleachi der Engel des Bundes als identisch gesetzt mit dem Herrn (הָאָדוֹן); Ein ewiges Sein und absolute Priorität des Engels des Herrn folgte zwar aus allen jenen Angaben des A. T. noch nicht und von rein alttestamentlichem Standpunkte aus konnte es der Täufer aus ihnen keineswegs selbst nicht auf dem Wege der Reflexion erschließen. Denn dazu fehlte die Grundbedingung, daß die Persönlichkeit des Bundes-Engels innerhalb des A. T. in concreter Form festgehalten würde. Seine Erscheinung gränzt vielmehr an das Selbstlose, da er nur im momentanen Bestand im Namen Jehova's auftritt und spricht, und alsbald in die Einheit des göttlichen Wesens sich auflöst und verschwindet. Aber auf dem Uebergange vom A. T. zur absoluten Offenbarung als Bote des persönlich erscheinenden Bundes-Engels sah der Täufer in dem alttestamentlichen Engel des Herrn nicht mehr eine *selbstlose Erscheinung*, sondern erkannte er in ihr dieselbe *unendliche Subjektivität*, die in dem Erlöser, in dem nach ihm Kommenden sich kund thun würde und in der von jeher die Unendlichkeit des göttlichen Wesens sich offenbar war.

Die Absicht, mit welcher der Evangelist nach V. 14., dem höchsten Punkte, den der Prolog erreichen konnte,

noch einmal auf das Zeugniß des Täufers zurückkam, war nicht nur der bloße Rückblick von dem wirklich Erschienenen auf seinen Vorläufer, sondern gerade dies und kein andres Zeugniß des Täufers führte er hier an, um vermittelst desselben weiter, nämlich auf den vollständigen Verlauf aller Offenbarung, den er bis dahin dargestellt hatte, noch einmal zurückzusehen.

Bei alle dem Zusammenhange jedoch, den der Apostel zwischen dem A. und N. T. annahm, wußte er den Unterschied sicher im Auge zu behalten, was gegenwärtig diejenigen besonders bedenken sollten, welche aus Scheu den Unterschied zu verlieren, keinen andern als nur den unbestimmtesten Zusammenhang, wie ihn etwa das Unvollkommene zum Vollkommenen haben kann, anerkennen. Nachdem der Prolog mit dem Zeugniß des Täufers das durchmessene Gebiet unter Einen Blick gestellt hat, wird die Fülle der Gnade gepriesen, die die ersten Gläubigen von dem Herrn empfangen haben und diese durch Christus offenbar gewordene Gnade und Wahrheit in Gegensatz gestellt zu dem von Moses gegebenen Gesetz. Selbst mit diesem Unterschiede aber spricht der Apostel den Zusammenhang des alten und neuen Bundes aus. Denn keinesweges will er mit dem mosaischen Gesetz das A. T. in seiner Totalität bezeichnen, sondern nur ein Moment und zwar dasjenige, welches den göttlichen und menschlichen Geist in der Spannung repräsentirte und daher die Triebfeder für die gesammte Bewegung des alttestamentlichen Religionsbegriffs war. Alle weiteren Momente, die schon die Auflösung jener Spannung repräsentiren, bilden dann nach dieser Vorstellung die Mittelglieder, in welchen A. und N. T. sich berühren und Eins sind. —

Nach dieser Auseinandersetzung des Prologs ergiebt sich von selbst die Art und Weise und der Standpunkt der Gnosis des Evangelisten. Sie ist derjenige Versuch einer Religionsgeschichte, welcher das Prinzip der absoluten

Offenbarung in Christo als Prinzip auch der alttestamentlichen Offenbarung faßt und im Bewußtsein dieser Einheit des göttlichen Zweckes einerseits vom A. T. aus auf die Offenbarung des N. T. reflektirt und diese als das Ziel und die Tendenz von jenem betrachtet. Das heißt aber nicht, sie will das N. T. aus dem A. erklären und auch der Exeget, der die Elemente dieser Gnosis entwickelt, thut das nicht, sondern im Gegentheil, sie erklärt das A. T. vom christlichen Standpunkte aus, indem sie im Lichte von diesem die Widersprüche in der Erscheinungsform von jenem gelös't sieht. Die Wirklichkeit und Wahrheit dieser religionsgeschichtlichen Bewegung aber begründet der Prolog in der ewigen immanenten Offenbarung der Gottheit und wie ihm das N. T. der geschichtliche Ausgangspunkt ist, von welchem aus er die frühere Offenbarung betrachtet, so ist ihm diese ewige Offenbarung Gottes die Idee, die ihm beides sowohl das A. als das N. T. erklärt und zusammen hält. Fragen wir nun, wie sich die Anschauungsweise des Prologs zur Darstellung und zum Zweck des Evangelii selbst verhalte, so haben wir zuvor zu untersuchen, wie sich in den Reden Christi, in den gläubigen oder ungläubigen Reflexionen seiner Umgebung und in den Zwischen-Bemerkungen des Evangelisten selber die verschiedenen Auffassungsweisen in Beziehung auf das A. T. darstellen und ob sich darin, daß gerade diese Reden und Reflexionen berichtet sind, ein bestimmter Zweck des Evangelisten erkennen lasse. —

Erster Abschnitt.

K. 1, 19. — 2, 12.

Der beschränkte und doch so viel umfassende Umfang, in dem sich die gegenwärtige Untersuchung zu halten hat,

erlaubt es nicht ausführlicher darauf hinzuweisen, wie sich in der Darstellung äußerlicher Verhältnisse das johanneische Evangelium nicht weniger als die Synoptiker den Ansprüchen, die man an den Bericht eines Augenzeugen machen könnte, entzieht. Weder die Lokalität noch die Zeitbestimmungen, selbst nicht die Situation, in welcher Christus die Einladung zur Hochzeit in Kana erhielt, hat der Verfasser, mit der Sicherheit, nach der er augenscheinlich doch selber strebte, wirklich so beschrieben, daß sie von dem kritischen Leser unmittelbar repräsentirt werden könnten. Wie es aber mittelbar geschehen könne, das auseinanderzusetzen, gehört nicht hieher. Wir wenden uns sogleich zur Frage, wie nach dem Berichte unsers Evangelii zur Zeit des Auftretens Christi das jüdische Bewußtsein zum herbeikommenden Heile sich verhalten habe.

Auf diese Frage kommt uns der Evangelist ausdrücklich entgegen, da jede einzelne Parthei des ersten Abschnitts ein und dasselbe Element durchzieht, welches zur Zeit Christi in verschiedenen Modifikationen die Gemüther des Volks bewegte, nämlich die messianische Erwartung. Die Jünger, welche mit Christo zusammengekommen waren, rufen ihren Brüdern und Bekannten zu: εὑρήκαμεν, beziehen sich also auf eine Idee, welche sie gemeinschaftlich bisher beschäftigt hatte. Eine andere Seite des jüdischen Volkslebens in Beziehung auf die erwartete Ankunft des Messias repräsentirt die officielle Deputation des Synedrium an den Täufer. Die dritte Auffassungsform des messianischen Elements bezeichnet Johannes der Täufer. Christus endlich bestätigt, daß in ihm die Hoffnungen des Volks erfüllt seien, er beschreibt K. 1, 52. die Idee seines von nun an eintretenden Reichs und K. 2. folgt der Anfang der Zeichen, in denen er seine Herrlichkeit offenbarte.

Die messianische Erwartung

§. 1.

unter den Jüngern.

Wenn wir zuerst fragen, was hatten die Jünger gesucht, daß sie nach der Zusammenkunft mit Christo ausriefen: εὑρήκαμεν, so geschieht es deshalb, weil sie, diejenigen ausgenommen, die bisher dem Täufer gefolgt waren, unbefangen von der Masse des Volks herkamen und so zugleich die Vorstellungen eines größeren Theils von dem letzteren repräsentiren.

Als Andreas von seiner ersten Zusammenkunft mit Christo zurückkehrte und seinen Bruder Simon trifft, ruft er ihm K. 1, 42. zu: wir haben den Messias gefunden. Er bezeichnet also den Gegenstand ihrer gemeinsamen Erwartungen mit dem damals gewöhnlichen Ausdruck, der sich zwar auf Ps. 2. und Daniel 9, 26. stützte, aber in der Allgemeinheit, die er später gewann, überhaupt die Persönlichkeit bezeichnete, der die Herrschaft im herankommenden Reiche Gottes bestimmt ist. Welcher Art diese Herrschaft gedacht wurde, ob weltlich oder geistig, in welchem Umfange dieses Reich gefaßt wurde, ob universell oder partikular, ist in jenem Ausdrucke selbst nicht ausgesprochen, und wir können daher auch über die Vorstellungen vom Messias, die Andreas zu Jesu mitbrachte, nicht urtheilen. Zwar wurde der Jünger mit seinem ungenannten Genossen auf Jesum durch den Ausruf des Täufers: Siehe das Lamm Gottes! aufmerksam gemacht. Aber daß sie diesen Ausdruck in seiner ganzen Bedeutung verstanden hätten, dem widerspricht die evangelische Geschichte und aus dem unmittelbaren Zusammenhange erhellt nicht einmal, daß sie ihn messianisch verstanden; denn als sie nun zu Christo traten, reden sie ihn nicht Herr! sondern nur Rabbi! an. Erst nach der Unterredung mit ihm betrachten sie ihn gläubig als Messias, ohne daß auf den Ausruf des Täufers Rücksicht genommen wird.

Auch noch allgemein ist dasjenige, was Philippus dem Nathanael sagt V. 46: Von dem Moses im Gesetz und die Propheten schrieben, den haben wir gefunden, Jesum den Sohn Josephs von Nazareth. Nur das ist aus seiner Rede hervorzuheben, daß er ohne Anstoß Jesum den Sohn Josephs nennen konnte und zugleich denjenigen, von dem das ganze A. T. Zeugniß ablege. Wir sehen hieraus, daß das Volk den Messias als einen auf natürliche Weise gezeugten Menschen sich denken konnte oder daß es wenigstens ungewiß schwankte, wie es die göttliche Sendung des Messias und seine so oft im A. T. angedeutete göttliche Natur mit seiner leiblichen Geburt vereinigen sollte.

Nathanael endlich, als er in Christo fand, was er gesucht hatte, rief aus V. 50: du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels! So viel kann hierüber bestimmt werden, daß Nathanael die Bezeichnung Sohn Gottes nicht in dem entwickelten Sinne gebrauchte, wie er dem apostolischen Bewußtsein nach dem vollendeten Prozeß des Lebens Jesu aufgegangen war. Denn jetzt erklärt noch Nathanael jenen Namen sogleich durch die partikulare Benennung König Israels. Diese Ungewißheit des damaligen Bewußtseins dürfen wir aber nicht nur nach der Seite fassen, als die Auffassung Jesu als des Königs Israel auf seine Auffassung als Sohnes Gottes eine beschränkende und partikularisirende Gewalt ausübte, sondern eben so sehr muß anerkannt werden, daß gerade die Benennung Sohn Gottes die Andeutung eines unmittelbaren Zusammenhangs des Messias mit Gott enthielt, wodurch das beschränkte Moment, das in der andern Benennung lag, allmählig beseitigt werden konnte. Bedenken wir endlich, daß die Jünger den einzelnen ohne äußere Macht dastehenden Menschen als Messias und König Israels anerkannten, so mußten ihre schwankenden Vorstellungen schon auf dem Wege sein, ihre weltliche und partikulare Form zu verlieren.

§. 2.

§. 2.

Die Deputation des Synedrium und das Verhältniß der Hierarchie zum Messias.

Die Hierarchische Macht (οἱ Ἰουδαῖοι I, 19.) konnte an den Täufer jene Deputation mit der Frage, wer er sei, nicht abschicken, wenn ihr nicht das Recht zustand, denjenigen, der entweder sich selbst als den Messias ankündigte oder seine Thätigkeit auf die Ankunft desselben bezog, um die Legitimation und Berechtigung zu seinem Beruf zu befragen. Um die Collisionen, die hieraus im Leben Jesu entstanden und deren Entwicklung unser Evangelium mit besonderer Aufmerksamkeit verfolgt, zu übersehen, ist die Stellung, welche die Hierarchie zur Zeit Christi einnahm, vorläufig in Betracht zu ziehen.

Vor dem babylonischen Exil war in dem Reiche Juda, welches das Substrat der historischen Ueberlieferung und der Fortbildung des hebräischen Geistes geblieben war, der Tempel zu Jerusalem der einzig legitime Mittelpunkt des heiligen Dienstes und der Ort, von welchem aus die Kenntniß des Gesetzes durch Vermittlung der Priesterschaft bei den festlichen Zusammenkünften ununterbrochen erneuert wurde. Das innere Complement zu dieser äußern Seite des legitimen Gottesdienstes bildeten die Propheten, die das Bewußtsein des Volks auch unabhängig vom gesetzlichen Ritus in der Beziehung auf Gott zu stärken und zu reinigen suchten.

Mit dem Exil und auch nach diesem bei der Abhängigkeit des Volks von fremden politischen Mächten war eine durchgreifende Veränderung in alle jene Verhältnisse eingetreten. Die Erschüttrung des legitimen Kultus, daß der Tempel, das Centrum, von dem bis dahin alle Beziehung zu Gott auszugehen schien, zerstört und das Volk aus seiner geheiligten Umgebung herausgerissen war, wurde zwar nach der Rückkehr aus dem Exil einigermaßen durch die Wiedererbauung des Tempels beruhigt. Aber da zu

gleicher Zeit mit dem Aussterben der prophetischen Thätigkeit die innere Belebung des Gottesbewußtseins ihre intensive Kraft verlor, fiel alle religiöse Vermittlung der Priesterschaft anheim.

Je mehr nun diese Macht der Priester auf den äußerlichen Kultus sich richtete und in der Zeit der Maccabäer sich dem Interesse politischer Herrschaft zuwandte, mußte sich das Bedürfniß einer innern Belebung des Gottesdienstes durch ein neues Institut zu befriedigen suchen. Ueberhaupt aber mußte dies Bedürfniß so dringend sein, weil das historische und zugleich das religiöse Bewußtsein des Volks aus seiner Stätigkeit herausgetreten war. Hatte das Volk vor dem Exil in der Anschauung seiner politischen Macht und seiner selbstständigen Existenz auch die Anschauung seiner religiösen Substanz, war sein historisches Leben unmittelbar Eins mit dem Bewußtsein seines religiösen Prinzips, so war nun seine Existenz und sein substanzielles Bewußtsein getrennt und gebrochen, der Zusammenhang, in dem beides sich gegenseitig stützte und erhielt, war aufgelöst und es war daher nothwendig, daß in der verkümmerten Existenz des Volks sein religiöses Bewußtsein durch die Erinnerung an die geschichtliche Offenbarung vermittelt wurde.

Dieses innere Bedürfniß zu befriedigen, entstanden allmählig die Synagogen, eine Einrichtung, die vor dem Exil nicht vorhanden war, weil man ihrer nicht bedurfte. Es waren Zusammenkünfte, in denen von gelehrten Vorstehern das Gesetz und die Propheten vorgelesen, erklärt und so in das Bewußtsein des Volks wieder eingeführt wurden.

So allmählig, wie sich das Institut der Synagogen aus dem Volksleben bildete, so mußte es auch von selbst den Mittelpunkt und die höchste Spitze erreichen, die es in dem Synedrium zu Jerusalem fand. Dieses bildete und ergänzte sich nämlich aus den Synagogenvorstehern

zu Jerusalem und war somit die Behörde, die das gesetzlich-religiöse Leben des Volks regelte und beaufsichtigte. Mit der priesterlichen Macht trat das Synedrium dadurch in Verbindung, daß auch Priester Mitglieder waren und der Hohepriester die Vollmacht hatte, es zusammen zu rufen und ihm präsidirte. War nun das Volk wie zur Zeit des Auftretens Christi einer fremden politischen Macht unterworfen, so mußte das Synedrium für jede religiöse Angelegenheit der Vereinigungspunkt aller richterlichen Gewalt sein.

Gemäß dieser Stellung, die es durch eine Reihe von geschichtlichen Umständen erhalten hatte, hielt sich das Synedrium für berechtigt, wenn ein Prophet auftrat, ihn um seine Legitimation zu befragen. Schon Deut. 18, 20—22. sind zwei Kennzeichen eines wahren Propheten angegeben, daß er nämlich im Namen des wahren Gottes spreche und daß seine Worte durch die Erfüllung sich bestätigen. Ein förmliches Gericht zur Untersuchung der göttlichen Sendung der Propheten konnte es aber in der Periode der Prophetie nicht geben, weil der Drang der Begebenheiten die Reflexion, die zu solchen Untersuchungen gehörte, unmöglich machte und vor allem deshalb, weil die Propheten über dem Volke standen und dasjenige was noch dunkel im Gemüth des Volkes lag, zur tröstlichen Gewißheit herausbildeten. Das Volk war somit rein und allein auf den Glauben angewiesen oder es widersetzte sich den Propheten, ohne daß es sie vor ein gesetzlich anerkanntes Gericht ziehen konnte.

Anders aber war es nach dem Verstummen der Prophetie geworden, als sich dem Volke das Gefühl aufdrang, daß der Geist Gottes nicht mehr unmittelbar unter ihm wirke und für die Masse das Zeugniß des Geistes, welches sich in der ungetrennten Wechselwirkung höher gestellter Geister und der empfänglichen Gesammtheit kund giebt, seine Kraft verloren hatte. Da bildete sich die An-

nahme, daß ein Prophet, ehe er Glauben verlangen könne, sich vorher legitimiren müsse. Das Synedrium als richterliche Macht stützte sich auf diese Vorstellung und betrachtete sich als den Gerichtsplatz, vor dem jene Legitimation geschehen müsse, aber es ging weiter und wandte seine Macht auch auf denjenigen an, der als der Messias sich ankündigte.

§. 3.

Das Verhältniß des Täufers zu Christo.

Als Johannes der Täufer den Abgesandten der Hierarchie bekannt hätte, daß er nicht der Christus, der Messias sei, fragten sie ihn ob er Elias sei. Auch das verneint Johannes.

Die Frage stützte sich auf die Verheißung Mal. 4, 5, daß Elias vor dem Tage des Herrn d. h. vor dem Eintritt der messianischen Zeit geschickt werden solle.

Elias war im abtrünnigen Israel der Mann gewesen, in dem aller Eifer und Grimm, mit dem sich das Gesetz gegen die Sünde richtet, Person geworden war. Seine grossartige gesetzliche Wirksamkeit war aber zugleich prophetisch, da sie aus dem Schmerz über den Abfall und über die Verstocktheit des Volks hervorgegangen war. Sein Feuereifer wollte die Wiederherstellung des Zustandes, der den Forderungen des Gesetzes durchaus entspräche.

In dieser zwiefachen Beziehung wird er auch beim Maleachi verheißen als derjenige, der in seiner Eigenschaft als Bote des kommenden Herrn an sich selbst das prophetische Anzeichen der bevorstehenden Vollendung der Theokratie ist; aber mehr noch nach der gesetzlichen Seite als derjenige, der das Leben des Volks mit der Norm des Gesetzes zur Uebereinstimmung bringen solle.

Diese eigenthümliche Erscheinung, daß eine historisch-vergangene Persönlichkeit in der Zukunft wieder erwartet wird, hat im A. T. ihre Analogie in der Erwartung, daß

z. B. Jerm. 30, 9. David verheißen wird, der das Volk wieder zum Volke Gottes constituiren soll und sie ist überhaupt in der historischen Anschauung des A. T. begründet. War nämlich eine Persönlichkeit wie David, die in der Entwicklung des religiösen Bewußtseins und in der Consolidirung des gesetzlichen Lebens eine so bedeutende Epoche bildete, durch einen Zustand des Unglücks, des Verfalls von einer spätern Zeit getrennt, so erschien dem alttestamentlichen Bewußtsein eine solche vergangene Gestalt als eine Aufgabe, die für die Zukunft nothwendig zu reproduciren sei. Aber dann dachte man sich diese zurückzuführende Persönlichkeit nicht mehr nur als das empirische vergangene Individuum, sondern man stellte sich in ihr den Zustand der Theokratie vor, wie er zu ihrer Zeit und durch ihre Wirksamkeit hervorgerufen war und dieser Zustand endlich galt als die adäquate Wirklichkeit des Begriffs der Theokratie, als das Ideal, welches aus der Vergangenheit in die Gegenwart wieder hinüberzusetzen sei. Wir dürfen daher nicht nach der reflektirenden Form des modernen Bewußtseins sagen: der Hebräer dachte sich den zurückzuführenden David nur als jenes historische Subjekt, das früher einmal existirt habe, sondern in diesem Individuum dachte er zugleich die Realität der theokratischen Idee und der Aufgabe des Volks und erhob es dadurch zu allgemeiner Bedeutung. Eben so wenig aber dürfen wir sagen, der Hebräer dachte sich in diesem zukünftigen David nur die verwirklichte Idee des Volks, sondern ohne bewußte Reflexion konnte er von der allgemeinen Idee das historische Substrat nicht unterscheiden.

Wie David, der eigentliche Begründer des theokratischen Königthums, war auch Elias zu universeller Bedeutung erhoben. Den Kämpfen seines Lebens war er enthoben worden, ohne daß er ihr Ende, die Bekehrung des Volks herbeigeführt hätte. Seine Aufgabe blieb und was bei der bedeutenden Veränderung des prophetischen Geistes

nach ihm nothwendig war, sie blieb mit dem Gedanken an seine Persönlichkeit unauflöslich verknüpft. Wo es daher des gesetzlichen Eifers gegen den Abfall des Volks bedurfte, vor allem bei der Ankunft des Herrn, da bedurfte es auch des Elias, da hatte er seine Stelle und mußte er mit seinem verzehrenden Grimm auftreten.

Wenn der Täufer sich als den wußte, der unmittelbar vor dem Herrn gesandt sei, so betrachtete er sich als den Elias, der beim Maleachi das Volk aus der Entfremdung seiner Idee zurückführen werde, ehe der Tag des Herrn käme und Christus erklärte sich Matth. 11, 14 und 17, 10—13. damit einverstanden. Die Schwierigkeit, daß nun Johannes auf die Frage der Deputation dennoch leugnet, daß er jener Elias sei, glauben die Exegeten (so Tholuck, Lücke, auch Hengstenberg Christologie III, S. 491.) mit der Annahme zu lösen, der Täufer habe die Frage nur in dem Sinne geläugnet, als das Volk das historisch-vergangene Individuum Elias erwartete. Allerdings entspricht es der Entwicklung des jüdischen Volksgeistes, daß die Reflexion sich dessen bemächtigte was auf dem Standpunkt der Offenbarung noch unbefangen zusammengefaßt wurde und man nun die Verheißung des Propheten von dem empirischen Individuum verstand. Allein wollte der Täufer nur in dieser falschen Auffassung die Frage verneinen, warum erklärt er sich nicht bestimmter, warum spricht er nicht bedingt, sondern absolut: Nein! Ich bin es nicht! Dieses Nein! ist vielmehr nur so zu erklären, daß der Täufer auch den Eifer des Gesetzes gegen das verstockte Volk in seiner Persönlichkeit noch nicht als den vollendeten betrachtete, die Vollendung im Gegentheil erst vom Messias erwartete. So wird ja auch bei Maleachi der Herr, der nach seinem Boten kommt, mit dem Feuer verglichen K. 3, 2. und sein Tag soll K. 4, 1. brennen wie ein Ofen und schrecklich sein für die Gottlosen. Die im Elias repräsentirte feurige Kraft des Ge-

setzes, mit der er das Böse bis in den Grund vertilgt, verlegte daher die Anschauung des Täufers in den Herrn, der über ihm stand.

Auch die Frage der Abgesandten, ob er der Prophet sei, verneint der Täufer. Weil ὁ προφήτης auf ein bestimmtes Subjekt hinzeigt, so hat man (gegenwärtig Olshausen, Tholuck) an die damalige Volkserwartung gedacht, nach welcher Jeremias leibhaftig wiederkehren würde. Indessen der offizielle und gesetzliche Charakter, in dem die Deputation an Johannes auftritt, macht es von vorn herein wahrscheinlich, daß sie sich bei ihren Fragen an die vom heiligen Canon sankzionirten Vorstellungen hielt und als gewiß ist dies anzusehen, wenn eine solche canonische Stelle in das Volksbewußtsein übergegangen war. Dies war wirklich der Fall mit der Verheißung Deut. 18, daß der Herr einen Propheten wie Moses d. h. mit gleicher bundesschließender Gewalt erwecken werde. Nun schwankte zwar die Volksmeinung darüber, wer unter diesem Propheten zu verstehen sei, indem einige (Joh. 6, 14.) den Messias sich unter ihm dachten, andre (Joh. 7, 40. 41.) ihn von diesem unterschieden. Die Deputation that aber bestimmt das letztere, denn der Täufer hatte vor ihr schon ausdrücklich bekannt, er sei nicht der Messias. Wenn nun die Deputation unter dem Propheten die äußerste Spitze prophetischer Thätigkeit verstand, weshalb sagt Johannes, er sei nicht der erwartete Prophet? Aus keinem andern Grunde, als weil er auch die Vollendung der Prophetie erst in demjenigen erblickte, der nach ihm kam. Um seine Berechtigung dazu würdigen zu können, dürfen wir nur nicht die Prophetie zu eng nur nach dem Moment der Weissagung fassen, sondern wir müssen sie zugleich in ihr inneres Verhältniß zum Gesetz stellen, wonach sie das Wesen desselben erst zu seiner wahrhaften Entwicklung fortführte. So lehnte auch der Täufer die Benennung „der Prophet" von sich ab, denn die Entwicklung des Gesetzes

zu seiner wahren Idee sah er wieder nur im Herrn, der nach ihm kam.

Als nach jenen nur verneinenden Antworten die Deputation in den Täufer dringt, nun doch zu sagen, wer er sei, antwortet er nach Jes. 40, 3: ich bin die Stimme des, der da ruft in der Wüste, ebnet den Weg des Herrn. Für sich, will der Täufer hiermit sagen, habe er keine positive Bedeutung, er sei nichts außer der Beziehung auf den, der kommen sollte und gegenwärtig schon mitten unter dem Volke stehe. Seine Aufgabe sei auch nicht, zu lehren, nicht, das Gesetz zu vollenden oder den Zustand des Volks mit dem Gesetz zu versöhnen, sondern durch Erweckung der Reue und Buße das Volk zu seinem wahren Herrn hinzuführen.

Daß die gesetzeskundigen Pharisäer, aus denen die Deputation bestand, den Täufer fragen, weshalb er denn nun taufe, wenn er weder der Messias, noch Elias, noch der Prophet sei, zeigt, daß sie sich den Sinn und die Berechtigung dieses Taufaktes wohl denken konnten, wenn sie ihn vom Messias oder von seinem Vorläufer vollzogen sahen. Zu dieser Leichtigkeit, mit der man sich in die Bedeutung des Ritus, der noch innerhalb des Judenthums die tiefste Innerlichkeit in Anspruch nahm, versetzen konnte, hatte die vorangehende Entwicklung des gesetzlichen Ritus alles Nöthige gethan. In der mosaischen Gesetzgebung sind es erst nur einzelne theokratische Verunreinigungen, die die Glieder des Volkes Gottes durch Waschungen von sich entfernen (Lev. K. 15.) oder wenn eine Waschung ohne Rücksicht auf einzelne Verunreinigung befohlen wird, (Exod. 40, 12.) so geschieht es nur für den Hohenpriester als Repräsentanten des Volks. Eine allgemeinere Beziehung auf die innere Unreinheit überhaupt erhielt der Akt des Waschens bei der Aufnahme der Proselyten in den theokratischen Zusammenhang. Es bedurfte jetzt nur noch, daß die Verheißung einer künftigen Reinigung, die allen Glie-

dern des Volkes Gottes durch Besprengung mit reinem Wasser (Ez. 36, 25.) und durch einen offnen Born für alle Sünde (Zach. 13, 1.) zu Theil werden solle, in der Persönlichkeit, die sich als den Boten des kommenden Erlösers wußte, auflebte — und die Taufe des Johannes trat ein. Der Täufer konnte sich nun an die Juden wenden mit der Aufforderung sich seiner Taufe zu unterziehen und er konnte bei ihnen sogleich die Vorstellung erwarten, sie verhielten sich eben so zum nahen messianischen Reich, wie bisher die übertretenden Heiden zur Theokratie. Von dieser Vorstellung war auch die Frage der Deputation, weshalb er taufe, ausgegangen. Hatte aber Johannes vorher gesagt, er sei nicht Elias, nicht der Prophet, weil er die positiven Elemente dieser erwarteten Persönlichkeiten erst in Christo wahrhaft erfüllt sich dachte, so erwiedert er nun in ähnlicher Weise V. 26, auch seine Taufe habe noch nicht alle nothwendigen Momente in sich. Denn wenn er sagt: er taufe in Wasser, so setzt er voraus, daß die Abgesandten von selbst das höhere Moment sich hinzudenken konnten, die Taufe im Geiste, dessen Mittheilung Ezech. 36, 26. 27. zugleich mit der Reinigung durch Wasser verheißen wird, und also von dem zu erwarten war, als dessen für sich bedeutungsloser Bote der Täufer betrachtet sein wollte.

Noch ächt alttestamentlich ist die Art und Weise, wie sich der Täufer vor dem Auftreten Christi mit der messianischen Idee beschäftigt hat. Es wird zwar V. 33. nicht gesagt, ob die göttliche Bestimmung des Zeichens, an dem er den Erlöser erkennen solle, dem Täufer nach einer entsprechenden Bitte zu Theil geworden sei. Aber es liegt doch im Begriff des Zeichens, daß es nur dann verheißen und gegeben werden kann, wenn ein Bedürfniß nach ihm vorhanden ist. Dieses Bedürfniß haben wir nothwendig beim Täufer anzunehmen, da seine messianische Erwartung sich noch zwischen Gewißheit und Ungewißheit

bewegen mußte. Gewiß war er darüber, daß er der unmittelbare Vorgänger des kommenden Messias sei, ungewiß über das bestimmte Subjekt, in dem alle Erwartungen des A. T. erfüllt werden sollten. Wie nun jene Gewißheit so sehr mit seinem Selbstbewußtsein Eins war, daß er sich ohne seinen Beruf als Vorläufer des Herrn nicht denken konnte, so bedurfte er für diese mit ihm verwachsene Gewißheit keines besondern Zeichens und war er über den alttestamentlichen Standpunkt schon hinaus. Innerhalb desselben aber stand er noch, wenn es sich um den Glauben an das bestimmte Subjekt des kommenden Herrn handelte, und hier bedurfte es des Zeichens.

Diese objektive Stellung des Täufers auf dem Uebergange des A. und N. T. und seine subjektive Stellung zwischen Gewißheit und Ungewißheit sind der Schlüssel zu allen Schwierigkeiten, die der evangelische Bericht über ihn darbietet. Der objektive Standpunkt, den ihm die Geschichte gegeben hatte, mußte ihn zur Reflexion über das Verhältniß der erwarteten absoluten und aller früheren Offenbarung führen. Hier dürfen uns Aussprüche des Täufers, wie der oben erklärte von der frühern Wirksamkeit und Präexistenz des nach ihm Kommenden nicht mehr befremden. Wir müssen vielmehr in ihnen die nothwendige Aeußerung eines Bewußtseins anerkennen, welches auf den Wendepunkt des A. und N. T. gestellt, sich über den Zusammenhang von beiden zu orientiren suchte. Ja wir können nun mit Fug und Recht in diesen Reflexionen die Anfänge der Gnosis sehen, welche der Schüler des Täufers Johannes der Evangelist im Lichte der durchgebildeten christlichen Erkenntniß zu ihrem Ende fortführte. Auch das hängt mit dem objektiven Standpunkt des Täufers zusammen, daß er nicht mehr nur nach Art der alttestamentlichen Propheten an einzelnen Zügen aus dem Bild des Messias festhielt; sondern am Schlusse des A. T. war er wie kein Prophet vor ihm darauf hingewiesen, die einzelnen Mo-

mente der Verheißung zu ihrer Gesammtheit zusammen zu fassen. Deshalb darf es für die Kritik keinen Anstoß geben, wenn er dieselbe Persönlichkeit, die er als ihm vorangegangen betrachtete, die er als den Sohn Gottes verkündigte, zugleich das Lamm Gottes nannte. Daß dieser Ausdruck auf Jes. 53. zurückzuführen sei und nach dem evangelischen Berichte den leidenden Messias bezeichnen solle, ist gegenwärtig auch von der Kritik anerkannt, nicht aber zugleich das Recht, mit welchem der Täufer jene Verheißung von dem stellvertretenden Leiden des Messias verstand. Der Verfasser vorliegender Zeilen erlaubt sich in dieser Beziehung auf das zu verweisen, was er an einem andern Orte *) über den messianischen Charakter jener Anschauung des Jesaias vom Leiden des Gerechten auseinandergesetzt hat. Ist aber auch das Nothwendige zugegeben, daß der Knecht Jehova's beim Jesaia der leidende Messias ist und daß der Täufer, wenn er alle Momente der Verheißung in sein Bewußtsein aufnahm, auch das des Leidens zu den übrigen hinzunehmen mußte, so mußten doch wieder daraus die heftigsten Collisionen für ihn hervorgehen, daß er jene Momente noch nicht zur unauflöslichen Einheit zu verschmelzen wußte. Der Widerstreit des einen gegen das andre war noch nicht gehoben, ihr Kampf war noch nicht vorüber, ja er mußte eintreten, da der subjektive Standpunkt des Täufers neben der Gewißheit noch die Ungewißheit als möglich in sich enthielt. Wie er eintrat und mit ihm die Katastrophe, in der der Standpunkt des Täufers sich auflöste, davon später bei der folgenden Entwicklung der Anlage unsers Evangelium.

§. 4.

Die Erklärungen Christi über sein Verhältniß zur messianischen Erwartung.

So einfach und unbefangen die ersten Jünger in Jesu

*) Tholucks literarischer Anzeiger 1835. № 48—51: Dritter Artikel der Anzeige von Hitzigs Commentar zum Jesaia.

Kraft ihres Glaubens dasjenige fanden, was sie bisher gesucht hatten, so einfach ist auch das Verhältniß, welches sich Jesus zu ihrem Glauben gab. Er bestätigt, daß in ihm die messianischen Erwartungen erfüllt seien. Aber mit dieser Bestätigung befreit er sogleich die Vorstellungen der Jünger von ihrer beschränkten Form, indem er (K. 1, 52.) die Unendlichkeit seines Reichs zunächst ihrer innern Anschauung näher bringt. Und für die sinnliche Gewißheit offenbarte sich die umschaffende Kraft des Evangelii im Wunder zu Kana. —

Mannichfaltiger und belebter gestaltet sich das Verhältniß Jesu zu den verschiednen religiösen Elementen, die unter seinem Volk vorhanden waren, je mehr er im Verlauf seines öffentlichen Lebens mit ihnen in Berührung und in Opposition gerathen mußte. Hier trat er in Kampf mit dem äußerlichen Formalismus und mit dem abstrakten Monotheismus des mit sich selbst zerfallenen Judenthums und endlich mit der Hierarchie. Die Oekonomie unsers Evangelii, welches in seinen einzelnen Abschnitten auch immer eine einzelne Seite jenes Kampfs vorzugsweise berücksichtigt, wird es uns möglich machen, in einer Reihe selbstständiger Aufsätze das Verhältniß Christi zu den verschiednen Formen des Bewußtseins zu beschreiben, in welche sich die Religion des A. T. damals zertheilt hatte. Ist diese Darstellung gegeben, so wird sich auch der Zweck des vierten Evangelium und sein Verhältniß zu den Synoptikern bestimmen lassen.

In vorliegender Abhandlung kam es zuerst darauf an, im Prolog die eigene Vorstellung des Evangelisten von dem Verhältniß des A. und N. T. und an der Umgebung, in der Jesus auftrat, die einfache Empfänglichkeit für das Licht des Evangelium nachzuweisen.

V.

Erklärung der Zahl 666 (χξς') in der Apocalypse (13, 18.) und ihrer Variante 616 (χις').

Ein neuer Erklärungs-Versuch des ἀριθμὸς τοῦ θηρίου dürfte nach den fast zahllosen Erklärungen und Deutungen, welche seit dem christlichen Alterthum, von Irenäus ab bis auf die neueste Zeit angestellt worden, wenn nicht unmöglich doch schwer und manchen obenein fruchtlos erscheinen. Und doch wird, so lange eine genügende Erklärung nicht vorhanden ist, die voraufgehende Aufforderung des Apocalyptikers „ὁ ἔχων νοῦν, ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου" wie eine lebendige Mahnung stets an unser Ohr klingen, so daß der fleißige Leser und vor allen der sorgfältige Ausleger sich immer von neuem zur Lösung des aufgegebenen Problems angetrieben fühlt, und zwar um so mehr, je mehr dieselbe in das richtige Verständniß jenes ganzen Buches eingreift, welches gerade durch die neuern Arbeiten so unendlich gefördert worden ist. Es kann aber zur Darlegung des gegenwärtigen Versuches nicht unsre Aufgabe sein, die vielfältigen mißlungenen Erklärungen hier durchzugehn, Joh. Christ. Wolf (und die bei ihm angeführten Schriften) sowie Hartwig und Heinrichs liefern bekanntlich ein sehr reichhaltiges, obwohl vielleicht noch unvollständiges Register derselben; vielmehr dürfen wir sogleich von dem richtigen Standpunkte ausgehn, auf welchen Ewald die Sache gestellt hat. Im Allgemeinen kann die Bestimmung der Zahl, wie dieser richtig bemerkt, keine Schwierigkeit darbieten, mit ihr muß nothwendig der Name eines römischen Kaisers, vielleicht des Nero selbst, gegeben sein. Aber doppelt schwierig scheint die Ausmittlung des bestimmten Namens nämlich: 1) insofern noch die Leseart in Frage steht, da bekanntlich schon Irenäus neben unsrer gemeinen 666, die Zahl 616 vorgefunden; 2) insofern sich noch streiten ließe, ob der Apocalyptiker Johannes, die hebräische oder griechische Sprache, und die Bestimmung des Buchstabenwerthes nach der einen oder andern, bei der Angabe der Zahl — χξς' oder χις' — zu Grunde gelegt. Deshalb hat Ewald auf die engere Wahl nur zwei Erklärungen gebracht, die er zugleich an die verschiedene Leseart und Sprache vertheilt, nämlich: 1) nach der gewöhnlichen Textesleseart und nach griechischer

Sprache und Buchstabenwerth Λατεῖνος d. i. 30 + 1 + 300 + 5 + 10 + 50 + 70 + 200 = 666, welche Erklärung bekanntlich schon Irenäus aufführt. 2) nach der andern Leseart und nach hebräischer Sprache und Werth קיסר רום Caesar Romae d. i. 100 + 10 + 60 + 200 und 200 + 6 + 40 = 616. Sehen wir einen Augenblick von der Leseart selbst ab, so glauben wir, zwischen beiden Erklärungen gestellt, unbedingt der zweiten den Vorzug geben zu müssen. Denn ist es uns wenigstens im Allgemeinen unwahrscheinlich, daß der Apocalyptiker eine nur bei den Juden übliche künstliche Bezeichnung, und Berechnung mit einem fremden Buchstabenwerthe angestellt habe; (so daß wir überhaupt jede Erklärung verwerfen, welche einen andern als hebräischen Werth der Zahl zu Grunde legt) so spricht gegen die erstere Erklärung noch insbesondere das Vage der Bezeichnung selbst — Lateiner — da doch anerkanntermaßen in der Zahl eine recht individuelle, ja die allerindividuellste verborgen sein soll. Dieser Forderung tritt die zweite Erklärung mit der specifischeren Bezeichnung Kaiser von Rom schon näher; allein sie setzt die Leseart 616 als die richtige voraus, und verwirft die übliche Leseart 666, welche Irenäus in allen alten und sorgfältigen Handschriften gefunden, fast aus demselben Grunde als unächt (nämlich aus dem Streben nach einer runden Zahl entstanden) aus welchem sie in der ersten Erklärung als die ächte aufgestellt ist. Wir zweifeln keinen Augenblick daß in der Zahl der hebräische Buchstaben-Werth des Namens des Nero selbst, den er auch im Thalmud und in andern rabbinischen Schriften führt, angegeben: נרון קסר *) = (50 + 200 + 6 + 50) 306 + (100 + 60 + 200) 360, enthält einfach die Zahl 666, und bedenken wir, daß neben der griechischen und hebräischen auch noch die kürzere römische Aussprache des Namens Nero Caesar נרו קסר (d. i. 50 + 200 + 6 = 256 + 360) existirte, so erklärt sich auch hinlänglich die alte Variante 616 — so daß wir die Richtigkeit unsrer Erklärung vollkommen verbürgt halten.

Ferdinand Benary.

---

*) In den jüdischen Schriften z. B. Thalm. Bab. Gittin. Fol. 56 a. findet sich gewöhnlich die volle Schreibung נירון קיסר allein aus demselben Streben nach Deutlichkeit, aus welchem auch dort בירך: עכה statt בָּרֵךְ ꝛc. geschrieben wird.

Recensionen.

Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Von Dr. Ferdinand Christian Baur, ordentlichem Professor der evangelischen Theologie an der Universität zu Tübingen. Ebendaselbst, 1835.

In seinem Titel schon spricht dies Werk den Gedanken aus, der ihm zu Grunde liegt. Die Gnosis ist Religionsphilosophie: Das ist die Entdeckung, die es verkündigt. Mit diesem Gedanken ist aber durch Umkehrung sogleich ein zweiter gegeben, daß nämlich die Religionsphilosophie (der neuern Zeit) dem Wesen nach Gnosis ist. Und so finden wir denn in dem Buche nicht blos die Geschichte der ältern und eigentlich sogenannten Gnosis, sondern der vierte Abschnitt (S. 544—740.) enthält auch die Darstellung der J. Böhme'schen Theosophie, der Schelling'schen Naturphilosophie, der Schleiermacher'schen Glaubenslehre und der Hegel'schen Religionsphilosophie. Denn diese Systeme, zumal das Hegel'sche, seien der Schlußstein und der „Ruhepunkt" der Bewegung, die mit der ältern Gnosis begonnen habe, d. i. der Entwicklung der Religionsphilosophie. Die Geschichte der einen habe daher „von selbst" zu einer Geschichte der andern werden müssen. Dies ist der „Gesichtspunkt," aus dem der Verf. „sein Buch betrachtet zu sehen wünscht." Vorr. S. VIII. ff.

Er hat damit selbst der Kritik ihren nächsten Gegenstand an die Hand gegeben. Es fragt sich, ob wirklich

das Buch, so wie es vorliegt, für eine „Geschichte der Religionsphilosophie“ gelten könne. Zu diesem Behuf müssen wir die Gesammtanlage desselben noch näher in's Auge fassen.

Zuerst: womit beginnt unser Werk? Es versetzt uns sogleich in die Mitte der Untersuchungen über die Gnosis des zweiten Jahrhunderts: Massuet, Mosheim, Neander werden durchgegangen. Dies ist keine Einleitung in eine „Geschichte der Religionsphilosophie.“ Es fehlt daher unsrer Geschichte, die doch dies sein soll, der Anfang. Wir meinen, daß diesen zunächst der Begriff der Religionsphilosophie hätte machen müssen, da dieser Begriff gewiß nicht zu den ohne Weitres vorauszusetzenden gehört. Allein erst S. 18. ff. läßt uns der Verf. denselben errathen. Hier wird nämlich der „Begriff der (ältern) Gnosis“ erörtert, und nach Vorrede S. VII. ist dieser für unsern Verf. „kein andrer, als der Begriff der Religionsphilosophie.“ Ein doppeltes Element, heißt es da, vereinigt sich in der Gnosis: ein geschichtliches und ein philosophisches. Das geschichtliche ist die Religion in den „concreten Gestalten und positiven Formen, worin sich dieselbe objektivirt;“ das philosophische die Bestimmung des Verhältnisses, worin diese Gestalten und Formen zu der „Idee der Religion“ stehn. Religionsphilosophie ist also die Wissenschaft von dem Verhältniß der Religion in ihrer Erscheinung zu ihrer Idee. Mit dieser Begriffsbestimmung nun hätte der Herr Verf. beginnen sollen und dann auch 2) geschichtlich sein Buch einleiten. Denn daß die Gnosis der Anfang der faktischen Realisirung des Begriffs gewesen sei, behauptet er selbst nicht. Als Ausgangspunkt der Geschichte der Religionsphilosophie ergiebt sich vielmehr seinem eignen Begriff zufolge der erste bewußte Hervortritt des oben bezeichneten Unterschieds von Idee und Erscheinung der Religion. Dieser Unterschied nun tritt zuerst in der griechischen Welt hervor. Denn im Orient ist noch die Philosophie nur das Denken der Religion; in Griechenland aber verselbstständigt sich die Philosophie, indem sie sich einen eigenen Inhalt giebt, der als die Idee von den Vorstellungen der Religion gesondert wird. Hiermit tritt erst die Möglichkeit einer Aufeinanderbeziehung von beiden, d. h. einer Religionsphilosophie ein, und so sind

denn die Anfänge dieser in jenen Urtheilen griechischer Philosophie über Mythus und Symbol zu suchen, wodurch sie bald negativ die Religion bekämpft, bald wiederum positiv ihren Inhalt deutet und auslegt. Von diesen Anfängen hätte somit die Geschichte der Religionsphilosophie auszugehn und dann sich zu Philo zu wenden, um hier denselben Prozeß in Bezug auf die Religion des A. T. zu verfolgen. Der weitere Verlauf erhellt von selbst. Wir können nun freilich nicht fordern, daß H. B. diese ersten Gestalten der Religionsphilosophie (auf heidnisch-jüdischem Boden) in voller Ausführlichkeit hätte darstellen sollen, da es die „christliche Religionsphilosophie" ist, die er uns in ihrer „geschichtlichen Entwicklung" vorführen will. Aber einleitungsweise hätte er jedenfalls das Verhältniß charakterisiren müssen, in welches die Philosophie zum Heiden- und Judenthum getreten war, um für die „Geschichte der christlichen Religionsphilosophie" den historischen Grund und Boden zu legen.

Müssen wir also dies als den ersten Mangel des Buchs bezeichnen, sobald wir uns auf den Standpunkt stellen, von dem aus H. B. dasselbe betrachtet zu sehen wünscht, so fällt als der zweite, bei weitem größre, Mangel die ungeheure Lücke auf, die zwischen der ältern Gnosis und der neuern Religionsphilosophie gelassen worden ist. Denn die Bemerkungen, welche S. 545—556 den „Uebergang" von jener zu dieser vermitteln sollen, sind schwerlich geeignet, den Sprung zu verdecken, womit der Verf. auf Clemens Alexandrinus die Theosophie J. Böhme's folgen läßt. Also zwischen dem dritten und siebzehnten Jahrhundert hat die christliche Religionsphilosophie so gut wie keine Geschichte gehabt! Warum? Weil es bis auf die neuere Zeit hinsichtlich der gegenseitigen Stellung des Heiden-, Juden- und Christenthums bei der Ansicht geblieben ist, die sich den Gnostikern gegenüber im Schooße der Kirche gebildet hatte! Dies ist in der That nach einzelnen Andeutungen (S. 542. 544. 549.) der Grund, der unsern Verf. in all' den großen Gedankenthaten, wodurch sich in jenem Jahrtausend die christliche Theologie entwickelt hat, kein religionsphilosophisches Moment erblicken läßt. Wir müssen daher noch einmal auf des Verfs. Begriff von Religionsphilosophie zurückgehn, um

zu sehn, ob wirklich nach diesem nur da von Religionsphilosophie die Rede sein kann, wo auch auf Heiden- und Judenthum reflektirt wird, so daß die christliche Theologie, weil diese allein mit dem Christenthum es zu thun hat, außer der Religionsphilosophie liegt. Es ist zwar sehr zu bedauern, daß sich der Verf. auf diese Frage nicht eingelassen hat, obwohl, um nur Eines anzuführen, schon die Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre (S. 637—641.) Veranlassung genug gegeben hätte, sich über das Verhältniß der Religionsphilosophie zur Theologie und Dogmatik auszusprechen. Halten wir uns indessen auch nur an die schon citirte Begriffsbestimmung der „Gnosis" (S. 18. ff.), so finden wir doch, daß unser Verf. das Wesen der christlichen Religionsphilosophie darin setzt, das Christenthum „als die absolute Religion zu begreifen." Hierin liegt freilich zunächst die Voraussetzung, daß Heiden- und Judenthum nicht die absolute Religion (d. h. der Idee der Religion noch inadäquat) sind: insofern hat allerdings die Religionsphilosophie (auch als christliche) sich durch die frühern Religionen hindurch zu bewegen, das wollen wir gar nicht leugnen. Die weitre Forderung ist aber doch vielmehr die, das Christenthum zu begreifen, als absolute Religion zu begreifen. Was heißt nun: das Christenthum ist die absolute Religion? doch wohl nichts anders, als daß die Idee der Religion sich so in ihm realisirt hat, daß es nicht relativ blos, in Vergleich mit andern Religionen, sondern auch abgesehn von diesen, an und für sich, selbsteigen ihr völliger Ausdruck ist. Es muß daher auch eine immanente Erkenntniß des Christenthums geben, d. h. eine solche, die dies vom Mittelpunkt seines eigensten Innern aus erkennt, ohne sich durch die Reflexion auf andre Gestalten der Religion zu vermitteln. Dies ist es nun, was man unter Theologie im höheren Sinne des Worts versteht, und so folgt denn zwar einerseits aus der Absolutheit = Autarkie ihres Gegenstandes die Selbstständigkeit der Theologie, aber andrerseits auch die Nothwendigkeit, daß die Religionsphilosophie erst als Theologie sich wahrhaft vollendet. Denn wenn die Idee der Religion, die reale, concrete Idee, ihr Prinzip ist, und diese sich nur im Christenthum vollkommen offenbart,

so geht sie im Grunde schon bei Betrachtung der frühern Religionen vom Christenthum aus, und so muß die Bewährung dieser Voraussetzung, der Erweis des Prinzips, d. h. die theologische Gnosis das Letzte und Höchste sein, welchem sie zustrebt. Fordert dies aber ihr eigner Begriff, wie ihn unser Verf. bestimmt, so leuchtet auch ein, daß die Geschichte der Theologie ein integrirender Theil der Geschichte der Religionsphilosophie ist. Und bestätigt nicht die Geschichte selbst diesen wesentlichen Zusammenhang? Zunächst zwar — in der apologetischen Periode — ist es allerdings das Verhältniß des Christenthums zu Juden- und Heidenthum, worauf wir die Thätigkeit christlichen Denkens gerichtet sehn. Schon hierbei wird aber die innere Absolutheit des Christenthums vorausgesetzt, und so wie nur die propädeutische Frage der Hauptsache nach sich erledigt hat, wird das Christenthum selbst, seinem eigensten Inhalt nach oder an und für sich, der Gegenstand, der in absoluter Weise das Interesse der Spekulation in Anspruch nimmt. Die einzelnen Grundlehren, die die Substanz des Christenthums bilden, werden der Reihe nach durchgenommen, um dialektisch bestimmt und denkend begriffen zu werden. Dreieinigkeit, Menschwerdung, Gnade und Freiheit, sind die Probleme, an denen sich eine christliche Philosophie erzeugt, deren edelster Repräsentant uns in Augustin entgegentritt. Nachdem aber nun der Inhalt im Einzelnen durchgearbeitet ist, erwacht das Bedürfniß, die innere Systematik des Ganzen sich zum Bewußtsein zu bringen, und hiermit erhebt sich die christliche Philosophie erst zur Wissenschaft. Die Scholastik bringt es jetzt auch zur Form der Philosophie und vollendet so den großen Erkenntnißprozeß. In allen diesen Bestrebungen nun, patristischer und scholastischer Theologie, stellt gar nichts andres sich dar, als „christliche Religionsphilosophie" in „geschichtlicher Entwicklung." Es ist wahr, die Reflexion auf Heiden- und Judenthum bildet nur die Einleitung; daher sie im weitern Verlauf je mehr und mehr in den Hintergrund tritt. Aber ist denn die Philosophie des Christenthums nicht wenigstens auch Religionsphilosophie? und kann man wohl sagen, daß spekulative Theologie nicht Philosophie des Christenthums sei? Gewiß, der Verf. ist weit entfernt,

das Eine behaupten, das Andre leugnen zu wollen. Dann kann er es aber mit unserm Buch auch nicht auf eine „Geschichte der christlichen Religionsphilosophie" abgesehen haben.

Gesetzt indessen, es sei nur die neuere Geschichte der Religionsphilosophie, die uns der Verf. außer dem Gnosticismus habe schildern wollen, so können wir doch auch da die „Entwicklung" nicht anders als unvollständig finden. Es ist schlechterdings nicht einzusehn, warum der Verf. von allen Philosophieen vor Schelling allein die Theosophie J. Böhme's der Darstellung werth geachtet hat. Enthält denn nur diese Religionsphilosophie? Oder ist es etwa die geschichtlich-philosophische Aufeinanderbeziehung von Heiden-, Juden- und Christenthum, was den Inhalt derselben ausmacht? Freilich kommen bei Böhme auch einzelne Aussprüche über Gesetz, Propheten und Evangelium vor; S. 610. hat sie der Verf. zusammengestellt. Aber sind dies mehr als sporadische „Fulgurationen?" Und finden wir nicht, um nur Einen zu nennen, der von dem Verf. mit Stillschweigen übergangen worden ist, bei Spinoza weit interessantere Ansichten über das Juden- und Christenthum ausführlich entwickelt? Zwar motivirt der Verf. den Vorzug, den er dem Görlitzer Theosophen gegeben hat, S. 556. durch den „Einfluß, welchen Böhme'sche Ideen selbst auf Schelling'sche Philosopheme gehabt haben." Dieser Einfluß soll nicht geläugnet werden, auch J. Böhme als Religionsphilosoph durchaus in Ehren bleiben. Allein daß Spinoza eben so großen, ja noch weit größern „Einfluß" auf Schellings Philosophie gehabt hat, ist klar, und sollten die sämmtlichen Wurzeln, auf welche die neuere Religionsphilosophie historisch zurückzuführen ist, mit in den Bereich der Darstellung kommen, so hätte viel weiter ausgeholt werden müssen. Hr. B. weis't selbst in einer Anmerkung S. 558. auf die „deutsche Theologie" als einen der „vermittelnden Uebergänge" hin, woraus die J. Böhme'sche Theosophie erklärbar sei. Dies leitet uns aber nothwendig noch weiter zurück, auf die Mystik des Mittelalters, und es eröffnet sich so ein immer größ'res Gebiet, durch welches wir hätten hindurch geführt werden sollen, bevor nur auf J. Böhme zu kommen gewesen wäre. Doch sehen wir

endlich auch hiervon ab, und versetzen uns mit dem Verf. sogleich in die neueste Zeit: warum ist hier Kant nur als Appendix zu Schleiermacher behandelt worden? (S. 660—668.) warum hat Fichte, warum Jacobi keine Stelle gefunden? warum ist von den Theologen nur Schleiermacher, warum z. B. nicht Daub mit aufgeführt worden? So ließen der Fragen sich noch unzählige aufwerfen, wenn wir das Buch des Verfs. als eine Geschichte auch nur der neusten (außer der ältesten) Religionsphilosophie zu betrachten hätten.

Allein dafür kann es sich eigentlich gar nicht ausgeben wollen. Denn seiner ursprünglichen Anlage nach ist es nichts weiter als eine Geschichte des Gnosticismus des zweiten Jahrhunderts, so daß der vierte Abschnitt, wodurch jener falsche Schein entsteht, weit besser geradezu weggeblieben wäre. Es scheint aber, daß der Verf. den Lieblingsgedanken, den er schon früher in einer eignen Dissertation entwickelt hat, daß nämlich Schleiermacher der Marcion unsrer Zeit sei, noch einmal in größerm Zusammenhange hat durchführen wollen, wobei denn die Parallele sich dahin erweitert hat, daß Schellings Philosophie der Gnosis des Basilides entspreche, die Hegel'sche aber den Clementinen. Vergl. Anmerk. 34. S. 736. ff. Damit nun auch Valentin sein Gegenbild hätte, ward J. Böhme mit aufgenommen, und nur für Ophiten und Manichäer ließ sich kein Seitenstück ausfindig machen. So ist dieser vierte Abschnitt entstanden, für den wir zwar dem Verf. sehr dankbar sind, da er in den einzelnen Theilen (besonders bei J. Böhme und Schleiermacher) des Treffenden viel enthält, der aber mit Unrecht behauptet, geschichtlich nothwendig zu sein. Er kann nämlich keinen andren Werth in Anspruch nehmen, als den die Analogie überhaupt hat, und dieser ist ein sehr untergeordneter, da es vielmehr auf Erkenntniß des charakteristischen Unterschieds ankommt, der die Bestimmtheit des Gegenstands ausmacht. Dagegen verleitet die Analogie fast immer zu falscher Identificirung des Disparaten, wie dies denn auch hier der Fall ist, indem der Verf. die ältere Gnosis und neu're Religionsphilosophie in Eine historische Reihe zusammenstellt. Die letztere betrachtet er nämlich, wie wir schon

zu Anfang sahn, als den Abschluß eines Entwicklungsprozesses, der zukunftsvoll mit der ältern Gnosis begonnen habe, zu früh durch die Kirche sistirt worden sei, daher insgeheim durch die Ketzersekten des Mittelalters sich fortgesetzt habe, sodann aber durch den Antinomismus des Reformationszeitalters von Neuem erwacht und nunmehr von J. Böhme energisch wieder aufgenommen worden sei, um endlich durch Schelling, Schleiermacher und Hegel zur „Ruhe" zu kommen. Vergl. S. 544—556. mit Vorrede S. VII. So sehr sich indeß der Verf. bemüht hat, den „innern Zusammenhang" dieser Erscheinungen nachzuweisen, so ist doch der Faden, an dem dies geschieht, so äußerst dünn, daß Ref. ihn durchaus nicht wahrnehmen kann. Die Kirche soll nämlich die durch die ältere Gnosis angeregte Frage nach dem Verhältniß des Christenthums zum Heiden- und Judenthum nicht glücklich gelös't haben, und so die Nothwendigkeit entstanden sein, daß diese Frage sich immer wieder erneuerte, bis sie die richtige Antwort fand. Vergl. bes. S. 542. Aber sehen wir auch von dem Vordersatz ab, so müssen wir doch das Faktum läugnen, daß diese (religionsphilosophische) Frage das Hauptinteresse gewesen sei, worum es sowohl bei der manichäischen Opposition im Mittelalter, als bei der antinomistischen im Reformationszeitalter sich handelte; wir müssen ferner läugnen, daß sie der Ausgangspunkt für J. Böhme, und endlich, daß sie der Coincidenzpunkt der neuern Philosophie mit diesem gewesen sei. Sie bildet also auch gar nicht ein innres Prinzip, wodurch wir genöthigt würden, alle jene Erscheinungen geschichtlich zu combiniren. Jede derselben gehört vielmehr einem andern Entwicklungskreise an, und so dürfen wir nicht um einzelner Analogieen willen Zusammenhang suchen, wo keiner ist, nämlich in der Art, wie unser Verf. ihn construirt. Denn daß insofern freilich die neuere Religionsphilosophie mit der ältern Gnosis zusammenhängt, als diese der negative Impuls gewesen ist, wodurch es zu einer christlichen Theologie in der Kirche kam, aus welcher dann wieder die Philosophie der neuern Zeit sich hervorgebildet hat, wird Niemand läugnen. Allein durch die Sekten des Mittelalters, sowie den Antinomismus des Reformationszeitalters den „Uebergang" zu der neuern Philosophie sich zu bahnen, ist unhistorisch.

Wir wenden uns nun zu dem eigentlichen Gegenstande des Buchs, der in den drei ersten Abschnitten desselben behandelt wird. Die Anordnung ist hier die, daß zuerst das Allgemeine über Begriff, Ursprung und Eintheilung der Gnosis vorausgeschickt wird (S. 10—121.), sodann die Darstellung der einzelnen Systeme folgt (S. 122—414.), und zuletzt „der Kampf der Gnosis mit dem Neuplatonismus und der Kirchenlehre“ geschildert wird (S. 415—543).

Mit Recht bemerkt der Verf., daß alle bisherigen Untersuchungen über die Gnosis durchaus eines „klaren und bestimmten Begriffs“ derselben ermangelt haben S. 10—18. Solchen nun auszumitteln und festzustellen, ist S. 18—36. sein Bemühn. Er geht dabei von den „integrirenden Elementen“ aus, die den „materiellen Inhalt“ der Gnosis bilden. Als diese „stellen sich die drei Prinzipien dar, die neben dem höchsten absoluten Prinzip, der Gottheit, allen gnostischen Systemen gemein sind: die Materie, der Demiurg und Christus.“ Von diesen Prinzipien, folgert er weiter, gehört das erste dem Heidenthum an, das zweite dem Juden-, das dritte dem Christenthum: im Grunde sind also die drei Religionen, durch ihre Prinzipien repräsentirt, der Stoff, mit dessen Verarbeitung sich die Gnosis beschäftigt. Als diese Verarbeitung, fährt er fort, ist die Gnosis Philosophie. Denn sie „stellt sich über das positiv Gegebne,“ indem sie die drei Prinzipien = Religionen in Eins zu fassen d. h. „organisch zu verbinden“ sucht. Dies leistet sie folgendermaßen: Als höchstes Prinzip wird die Gottheit betrachtet, und hiermit nach unserm Verf. der „allgemeine Begriff“ die Idee der Religion an die Spitze gestellt. Diesem absoluten Prinzip wird denn als Negation die Materie entgegengesetzt, d. h. für die „unterste Stufe“ der Religion das Heidenthum erklärt; als „Doppelnatur“ zwischen beiden der Demiurg bestimmt, d. h. als „vermittelnde Religion“ das Judenthum gefaßt, und endlich die siegreiche Offenbarung der Gottheit in Christo geschaut, d. h. als die volle Realisirung der Idee das Christenthum erkannt. Die Bestimmung des „innern Werthes“ der drei Religionen erscheint demnach als der Entzweck der Gnosis; die Religionsgeschichte giebt ihr den Stoff, die Philosophie den Maaßstab an die Hand, und so kann denn kein Zweifel sein,

lautet der Schluß, daß die Gnosis — Religionsphilosophie ist.

Es erhellt von selbst, daß der Nerv dieser Deduktion in der Annahme liegt, daß unter den drei Prinzipien der Gnosis die drei Religionen latitiren, und daß ihr der Welt- und Gottes-Prozeß, mit der sie sich scheinbar am meisten zu thun macht, nur Mittel ist, um ihre Theorie von dem Verhältniß des Heiden-, Juden- und Christenthums zu einander spekulativ zu begründen. Dies ist es nun aber, wogegen wir protestiren müssen. Zwar sucht der Verf. im Voraus schon unserm Widerspruch wieder zu begegnen, indem er S. 22. bemerkt, daß der Gnosis „die Idee der Religion mit demjenigen, was sie zu ihrem wesentlichen und nothwendigen Inhalt hat, mit der Idee der Gottheit, in Eine Einheit zusammenfällt. Daher ihr die Religionsgeschichte nicht blos die Geschichte der göttlichen Offenbarungen ist, sondern diese Offenbarungen sind zugleich der Entwicklungsprozeß, in welchem das ewige Wesen der Gottheit selbst aus sich herausgeht, sich in einer endlichen Welt manifestirt und sich mit sich selbst entzweit, um durch diese Manifestation und Selbstentzweiung zur ewigen Einheit mit sich zurückzugehn." Hiermit ist aber ausgesprochen, daß es der Inhalt ist, worauf es der Gnosis ankommt, nicht die Form, in welcher der Inhalt Religion ist. Geist und Materie, Gott und Welt, als pures Objekt, ist die Achse, um die sich alles dreht, nicht aber die Art und Weise, wie sich das Bewußtsein dazu verhält und geschichtlich entwickelt hat. Es ist zwar wahr, diese subjektive Seite wird nicht übergangen; es ist von hylischer, psychischer und pneumatischer Religion die Rede; allein nur als untergeordnetes Resultat spielt dies Moment eine Stelle. Das Hauptinteresse ist auf das Objekt in abstrakter Objektivität gerichtet. Wie Gott und Welt sich an und für sich, oder objektiv zu einander verhalten, auch abgesehn von der subjektiven Bewußtseinsform, will die Gnosis erforschen; die kritische Reflexion auf die letztre ist nur ein Nebeninteresse. Und stimmt der Verf. hiemit nicht selbst überein, wenn er S. 123. zum wenigsten von der Mehrzahl der Systeme (nämlich von allen außer dem marcionitischen und clementinischen) zugiebt, „daß es sich in ihnen, ihrem vorherrschen-

den Geschichtspunkte nach, um das Verhältniß der realen objektiven Welt zu Gott, als dem absoluten Prinzip handelt," und daß sie „dem Hauptinhalt nach kosmogonische Systeme sind?" Wird dies aber eingestanden, so kann auch das Wesen der Gnosis nicht in der erwähnten Verhältnißbestimmung der drei Religionen bestehn, obwohl sich diese mit Nothwendigkeit aus der gnostischen Theo- und Kosmologie ergiebt, sondern in dieser Theo- und Kosmologie muß ihr specifischer Unterschied von allen andern Gestalten der Spekulation oder Religion enthalten sein. Worin nun dieser bestehe, ist leicht zu zeigen. Gott und Welt sind als Geist und Materie bestimmt, so daß sie nicht wie Creator und Creatur sich zu einander verhalten, sondern als absoluter Gegensatz, dessen Auseinandersetzung allein der Prozeß ist, welchen die Gnosis im Laufe der Weltgeschichte erblickt. Es ist die Identität mit sich, deren erste Unmittelbarkeit sich durch den Kampf mit der Negation vermittelt. Allein das Resultat ist nicht die innere Aufhebung der Negation, sondern die Ausscheidung derselben, so wie auch der Anfang nicht das Setzen der Negation, sondern nur das Eingehn in die an sich gesetzte ist. Wir können demnach auch nicht drei (oder richtiger vier) „Prinzipien" der Gnosis statuiren, sondern nur zwei: Gott und die Materie. Der Demiurg und Christus sind nur als Vermittlung dieses Gegensatzes von Bedeutung.

Das Wesen der Gnosis besteht uns somit, was den Inhalt betrifft, in der dualistischen Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt, wornach dies Verhältniß Prozeß oder richtiger Kampf von Geist und Materie ist. Die andere Frage betrifft die Form. Enthält die Gnosis die Theorie, die sie aufstellt, in Weise der Religion oder Philosophie? Der Verf. erklärt sich hierüber an einer spätern Stelle (S. 239) so: „Wir können in den Systemen der Gnostiker im Ganzen nur eine großartige Allegorie erblicken, in welcher Ideen, deren tiefe, spekulative Bedeutung nicht verkannt werden kann, in eine Form eingehüllt sind, an welche sie uns nicht wesentlich und nothwendig gebunden erscheinen; es drängt sich uns auch an manchen Stellen des Systems stark genug die Ahnung und Vermuthung auf, die Gnostiker können unmöglich Form und Idee so identifizirt haben, daß nicht

ihnen selbst die Form als ein bloßes Bild, als eine poëtische oder mythische Personifikation erschien; auf der andern Seite bilden aber doch wieder Form und Idee ein so unzertrennliches Ganze, daß das Bewußtsein ihres Unterschieds wenigstens nie hindurchgedrungen und über das System zu stehen gekommen ist." Eben so wird die Ableitung der Gnosis von der Frage: unde malum et quare? von dem Verf. deshalb zurückgewiesen, weil die Systeme alsdann „wie die Frage selbst, mit welcher sie sich beschäftigten, eine rein philosophische ist, weit mehr in der Gestalt philosophischer Systeme erscheinen müßten." S. 20. Hr. B. giebt also zu, daß die Gnosis der philosophischen Form durchaus ermangelt, obwohl „die Ideen" (der Inhalt) von „tiefer, spekulativer Bedeutung" sind. Dies nöthigt uns aber, die Gnosis zunächst als religiöse Erscheinung anzusehn. Denn diesem Gebiet gehört die symbolische Bildlichkeit an, in welcher die gnostische Vorstellung sich bewegt, und zwar so, daß der Inhalt mit dieser Form „unzertrennlich" eins ist. Dafür spricht auch die unmittelbare Beziehung, in welcher die Gnosis, bei noch so theoretischer Haltung, fortwährend zur Praxis blieb. Es war ihr zwar wesentlich, aber doch nicht lediglich um die Lehre zu thun; sie wollte auch einen besondern Cultus stiften, ein neues sittliches Leben begründen; es sollten Gemeinden entstehn, eine eigne Hierarchie u. s. w. Dies alles beweis't, daß die Gnosis in Art und Weise der Religion sich geltend machte, so sehr auch spekulative „Ideen" ihr theoretischer Inhalt waren. Wir könnten sie also Religionsphilosophie nur insofern nennen, als die Ideen, die sie enthielt, ursprünglich Philosopheme waren (d. h. aus dem Platonismus stammten), allein von der Gnosis nicht in Form der Philosophie, d. h. dialektisch-spekulativ entwickelt wurden, sondern als Religion, in lebendiger Anschaulichkeit, als Gestalten, Geschichten u. s. f. Da dies nun aber „ohne Bewußtsein des Unterschieds von Form und Idee" geschah, somit nicht etwa Einkleidung philosophischer Lehren in religiöse Bilder und Vorstellungen war, dergleichen wir oft bei Plato finden, so können wir auch die Gnosis nicht als freie Beziehung der Philosophie auf die Religion, überhaupt nicht als philosophisches Thun betrachten, sondern sie muß vielmehr aus einem Drange des religiösen Be-

wußtseins hervorgegangen sein, welcher dies bestimmte, philosophischen Inhalt sich zu assimiliren, um solchergestalt es zu jenem höhern Wissen, der γνῶσις, zu bringen, wovon sie den Namen hat. Denn fragen wir, was denn die Gnosis selbst sein wollte, so gab sie ausdrücklich als ihren Endzweck an, das psychische Christenthum zu einem pneumatischen zu erheben, die πίστις zur γνῶσις zu steigern. Sie ging somit nicht von der Philosophie, sondern von der πίστις aus und wurde zunächst von demselben Interesse getrieben, das gleichzeitig durch Justin u. a. die Anfänge christlicher Theologie ins Leben rief. Aus dem Christenthum also und dessen historischer Situation muß sie auch zu begreifen sein: dies wollen wir jetzt in der Kürze zu zeigen versuchen.

Das Christenthum war in die Welt als ein Faktum eingetreten, zu dem das Bewußtsein vorerst nur receptiv sich verhalten konnte. Die Offenbarung Gottes in Christo war dieses Faktum und forderte Glauben. Mit durstigen Zügen sog auch die Sehnsucht der Menschheit das Evangelium ein und lebte zunächst in der Seligkeit dieses Genusses. Da konnte die Stimme der Reflexion nicht aufkommen, sondern als unmittelbare Zuständlichkeit, als Gefühl, wenn man will, oder als Durchdrungensein des Subjekts von der göttlichen Heilswahrheit existirte die neue Religion. Noch hatte sie keine Theorie, keine Wissenschaft u. s. w. erzeugt, sondern einfach als Leben und Zeugniß von diesem Leben verkündigte sich das Christenthum. Dies mußte sich ändern, je mehr dasselbe, vom Mutterboden des A. T. ausgeschieden, inmitten des Heidenthums Fuß zu fassen begann. Hier hatte der Geist von jeher in freister Produktivität sich bethätigt und keineswegs blos in der Religion, sondern auch in Kunst und Wissenschaft diese Triebkraft bewährt. Er hatte daher eine Höhe der formellen Bildung erreicht, die noch jetzt uns als klassisch gilt. Vornehmlich die Philosophie hatte Riesenwerke vollbracht und der Intelligenz überhaupt einen Schwung verliehn, daß Dialektik und Spekulation kein Geheimniß der Schule mehr, sondern ein Gemeingut aller Gebildeten waren. In diese Culturwelt nun trat die „göttliche Thorheit" des Christenthums ein, ganz schmucklos und schlicht, ohne alle Bildung und Form. Was lag da näher, als

ihm jene weitre Entwicklung zu geben, wodurch es der neuen Geistessphäre conform, mit ihr ausgeglichen, vermittelt wurde? Es konnte nicht fehlen, jetzt mußte das Denken im Glauben sich regen, der Drang nach Erkenntniß erwachen, der Geist re-produktiv die empfangene Wahrheit sich anzueignen suchen. Dies war nun im Allgemeinen die Situation und der Trieb, aus welchem der Gnosticismus hervorging. Es war mit Einem Worte der Trieb nach Wissenschaft, der ihn hervorrief. Ein Trieb, der eben so sehr im Christenthum selbst begründet war, da der Glaube nach seinem theoretischen Moment das Bedürfniß des Selbstverständnisses haben mußte, als andrerseits durch den Contakt mit der philosophischen Bildung der Heidenwelt auf das Stärkste sollicitirt wurde. Aber es war dies auch nur die allgemeine Wurzel des Gnosticismus, und seine besondre Beschaffenheit ist hiermit noch nicht erklärt. Zu diesem Behuf müssen wir die Art und Weise betrachten, wie jener Trieb sich verwirklichen und zu der geistigen Macht, die ihn sollicitirte, verhalten konnte. Ein Doppeltes war hier möglich. Entweder konnte der Inhalt des Glaubens rein aus sich selbst entwickelt werden, und formell nur die heidnische Philosophie das Medium sein, wodurch der Glaube sich denkend erfassen lernte d. h. zur wissenschaftlichen Einsicht (γνῶσις) wurde. Oder aber die heidnische Philosophie konnte materiell ihren Einfluß äußern, ihr Inhalt konnte sich dem im Glauben erwachenden Denken aufdrängen und so mehr oder weniger mit dem Glaubensinhalt versetzen, diesen also nicht mehr in seiner Integrität belassen, sondern nothwendig in's Ethnische alteriren, ethnisiren. Fragen wir nun: was war das Nächste, wenn einmal der Trieb der Spekulation erwacht war? so müssen wir sagen: das Zweite lag näher als das Erste. Denn Form und Inhalt der heidnischen Philosophie waren nicht etwas Abgesondertes für sich, so daß sich beides sogleich hätte unterscheiden lassen, sondern die Form existirte nur in der Einheit mit ihrem Inhalt. Es gab daher keine philosophische Bildung, die nicht eo ipso bestimmte Philosopheme, bestimmte δόγματα, wie man es nannte, d. h. also: diese und jene Bestimmungen über Gott und Welt in sich begriffen hätte. Regte demnach sich auf christlicher Seite der Trieb nach Philo-

sophie, und regte sich dieser Trieb, wie dies anfangs nicht anders sein konnte, ohne bestimmtes Bewußtsein über sich d. h. nur als dunkler Drang, so zu sagen: in religiöser Weise, als unmittelbares Bedürfniß; so konnte derselbe auch keinen Unterschied zwischen Form und Inhalt machen, es mußte ihn unwillkührlich in heidnische Philosopheme hineintreiben, die und die Bestimmungen mußten ihn überwältigen und so konnte denn nur ein Amalgamationsprozeß, ein Durcheinandergähren des Heterogenen die Folge sein; es mußte zu Zwittersystemen kommen, die gleich sehr in's Religiöse, wie in das Philosophische, gleich sehr in's Christliche, wie in das Heidnische schillerten. Solche Bildungen stellen sich eben in den Systemen der γνῶσις ψευδώνυμος dar, und so macht denn die Ethnisirung des Christenthums durch die Philosophie den besondern Charakter aus, wodurch die häretische Gnosis sich von der „wahrhaften" unterscheidet. Jetzt haben wir aber noch ihre Gestaltung im Einzelnen zu begreifen und müssen daher die influirende Macht in Betrachtung ziehn, von welcher wir sagten, daß ihr die Gnosis im Ungestüm des ersten Erkenntnißdranges verfallen sei. Drei Philosophieen theilten sich damals in die Herrschaft: der Stoicismus, der Epicureismus und Platonismus. Es lag aber in der allgemeinen Stimmung der Heidenwelt, daß der Platonismus bei weitem die Oberhand haben mußte. Das „unglückliche Bewußtsein," wie Hegel es treffend bezeichnet hat, das Gefühl des Zwiespalts zwischen dem Endlichen und Unendlichen, war der Grundton jener Stimmung und fand nur im Platonismus seinen gedankenmäßigen Ausdruck. Ihm daher huldigten alle tiefern Gemüther, und namentlich in der griechischen Welt hatte er die Alleinherrschaft. Die Lehre von den Ideen, von einem κόσμος νοητός jenseit des αἰσθητός, von einer ψυχὴ τὰ πάντα δημιουργήσασα, von der ὕλη als dem μὴ ὄν, welches dem ὄν gegenüberstehe, von dem Leibe als Kerker der Seele u. a. m. waren gleichsam Axiome geworden und mußten, je weiter sie über die Schule hinaus sich verbreiteten, um so mehr die abstrakt-philosophische Haltung verlieren und ethisch-religiös sich färben. Hier mußte nun aber der Dualismus, der schon bei Plato selbst zu Grunde lag, viel stärker und schrof-

fer hervortreten. Geist und Materie waren die beiden Pole desselben. Jetzt mußte der Gegensatz von Gutem und Bösem, von Gott und Welt sich damit verbinden; er mußte geschichtlich-concret, als ein Kampf zweier Mächte gedacht und mit weiterm symbolisch-mythischen Beiwerk umgeben werden; es mußten in praktischer Hinsicht ascetische Bestrebungen sich daran knüpfen u. s. w. Dieser platonische Dualismus war also der Grundstoff der philosophischen Zeitbildung und das Reagens, das dem inneren Agens der Gnosis entgegenkam. Da konnten denn ihre Systeme kaum anders sich gestalten, als wie sie in Wirklichkeit vor uns liegen. Die Lehre von den Ideen mußte sich mit der christlichen Vorstellung theils von dem λόγος und Πνεῦμα ἅγιον, theils von den Engeln versetzen und die gnostischen Aeonengenealogien erzeugen; der κοσμος νοητός mußte mit dem christlichen Himmel zum πλήρωμα, die bildende Weltseele mit dem schaffenden Gotte des A. T. zum Demiurgen verschmolzen, die ὕλη als Satan Gott gegenübertreten, die Erlösung zu einer Befreiung des πνεῦμα von der Materie werden u. s. w. Wir können somit im Gnosticismus nichts anders als eine Platonisirung des Christenthums und Christianisirung des Platonismus erblicken, und sollen wir vollständig den Begriff desselben bestimmen, so müssen wir ihn als die Gestalt des christlich-religiösen Bewußtseins bezeichnen, die mitten im Uebergange des Glaubens zur Theologie durch die materielle Rückwirkung der heidnischen Zeitphilosophie d. i. des dualistischen Platonismus hervorgerufen wurde.

So weit nun die Gnosis der erste Versuch einer Theologie war, geben wir zu, daß sie Religionsphilosophie, nämlich Philosophie des Christenthums, sein wollte. Aber es drückt dies auch nur die Tendenz derselben im Allgemeinen aus, und es fragt sich noch immer, in welcher Weise sie es gewesen sei. Hierin erst, scheint es uns, ist der eigentliche Begriff derselben zu setzen. Wir haben deshalb uns die obige Ausführung erlaubt und gehen jetzt zu dem zweiten Theil des ersten Abschnitts über, der von dem „Ursprung der Gnosis" handelt. (S. 36—68.)

Als nächste Quelle der Gnosis sieht unser Verf. den Phi-

Philonismus an, die jüdisch-alexandrinische „Religions-philosophie" überhaupt. Diese sei nämlich aus dem Bedürfniß hervorgegangen, das Judenthum mit der heidnischen Philosophie in Einklang zu bringen, was nicht ohne Alteration des historischen Judenthums habe geschehen können. So sei denn ein doppeltes Judenthum entstanden: „ein höheres und niederes, ein geistiges und sinnliches, ein eso- und exoterisches." Hieran habe denn leicht sich eine so tiefe Degradation des letztern anschließen können, wie sie die Gnosis vorgenommen. Diesen „weiteren Schritt" nun erklärt der Verf. S. 48. für die „nothwendige Folge des Einflusses, welchen das Christenthum als ein neu hinzukommendes Element der religiösen Entwicklung gewann." Das „höhere" Judenthum habe sich jetzt mit dem Christenthum identificirt und so allmählig zur Gnosis umgestaltet. Doch meint der Verf., daß hiermit der Ursprung der letztern nicht völlig begriffen sei. Denn der „Gegensatz von Geist und Materie" werde von Philo auf's „Ethische" beschränkt, sei kein „spekulativer" (d. h. kosmischer), wie bei den Gnostikern. Diesen durchgreifendern Dualismus nun leitet der Verf. aus den Religionen des „höhern Orients" ab. Er erinnert zunächst an die zoroastrische Religion, welche „in den Persien näher gelegenen Ländern, Syrien insbesondere," bedeutenden Einfluß auf die Gestaltung der Gnosis habe ausüben müssen. Allein auch eine „Einwirkung indischer Religionsideen" wird „nicht ganz für unwahrscheinlich" gehalten. Die indische Maja z. B. entspreche dem gnostischen Doketismus, die Trimurti dem Emanatismus u. s. w. Vor Allem wird aber der Buddhaismus (nach Schmidt) von unserm Verf. herbeigezogen. Er stellt diese Religion überhaupt außerordentlich hoch. „Die ganze Weltansicht des Buddhaismus trägt einen so großartigen gigantischen Charakter an sich, daß die gnostischen Systeme in Vergleichung mit dem buddhaistischen nur als ein schwaches, nach einem sehr verjüngten Maaßstab entworfenes Nachbild erscheinen." S. 57. Doch ist es ihm bei der Zusammenstellung desselben mit der Gnosis „keineswegs um die Behauptung eines bestimmten äußern historischen Zusammenhangs zu thun." „Die Hauptsache ist für ihn das offen vor Augen liegende innre Verwandtschaftsver-

hältniß und die dadurch begründete Anerkennung der Wahrheit, daß derselbe Grundcharakter, welcher der heidnischen Religion überhaupt in allen ihren Hauptformen eigenthümlich ist, auch zum Wesen der Gnosis gehört." S. 65. Dieser Grundcharakter besteht ihm in dem „spekulativen Element," welches in dem „Gegensatz zwischen Geist und Materie" liegt, von dem das Heidenthum „überall ausgehe." „Ebendarum" sei dieses „seinem Prinzip nach Religionsphilosophie" (d. i. „spekulative" Religion), indeß das Juden- und Christenthum „einen theils ethischen, theils positiven Charakter" habe. S. 66.

Wir sehen, der Hr. Verf. stimmt hier (in dem zweiten Theil) nicht sowohl mit seiner, als unsrer Begriffsbestimmung überein. Offenbar erklärt er das Ethnisch-Philosophische, was die Gnosis hat, für das „Wesen" derselben und findet dies Ethnisch-Philosophische in dem Dualismus von Geist und Materie, welchen sie in sich trägt. Die Differenz beschränkt sich daher jetzt nur auf die Frage, woher dieser Dualismus stamme? Nun läßt aber doch der Verf. die Gnosis zunächst auf jüdisch-alexandrinischem Boden entstehn und giebt zu, daß „durch alle die religiösen Erscheinungen," welche auf jenem Boden hervortreten, „als das geistige, einen innern tiefen Zusammenhang bewirkende Element" die „pythagoreisch-platonische Ansicht" (von dem Gegensatz zwischen Geist und Materie) „sich hindurchzieht." S. 47. Der Philonismus kann also nur für ein Mittelglied gelten, durch welches die pythagoreisch-platonische Philosophie sich an die Gnosis brachte. Der Grundstoff der letztern, ihr spekulativer Kern bleibt immer der Platonismus selbst. Warum hat nun der Verf. auf diesen so wenig reflektirt? Denn nichts als einzelne Andeutungen, wie S. 38. Anm. 5 „über die Idee der Gottheit" nach Plato, finden sich hie und da verstreut; ein Abriß des Systems wird nirgends gegeben, obwohl z. B. die Schilderung des Buddhaismus ganze sieben Seiten einnimmt. Die Ursache scheint zu sein, daß auch der Platonismus dem Herrn Verf. nur für ein Mittelglied gilt, dessen Inhalt ursprünglich dem „höhern Orient" angehört. Denn S. 51. lesen wir, daß „der Gegensatz von Geist und Materie, zwischen einem lichten und dunklen Prinzip

einer idealen und realen Welt, schon in der pythagoreisch-platonischen Philosophie auf dem uralten Grunde orientalischer Ideen und Anschauungen ruht." Wir wissen nicht, ob der Verf. damit auf die Sage der Alten zielt, daß Pythagoras seine Weisheit aus Aegypten geholt habe. So viel ist aber richtig, daß, wenn einmal der griechischen Philosophie ihre Originalität abgesprochen werden soll, die patristische Hypothese die würdigste ist, welche nicht von buddhaistischen, sondern von alttestamentlichen „Ideen und Anschauungen" sie ableitet. Doch — es sind dies eben nur Hypothesen; das Faktum ist, daß die pythagoreisch-platonische Philosophie jenen Dualismus lehrt, der dem Gnosticismus zu Grunde liegt, und so wird es denn wohl das Einfachste sein, mit Tertullian und den andern Quellenschriftstellern Plato den „Patriarchen der Gnostiker" zu nennen. Wir brauchen dann nicht erst in den „höhern Orient" zurückzugehn, um zu erklären, warum die Gnostiker nicht blos „ethisch," wie Philo, sondern auch „spekulativ" (metaphysisch) die beiden Prinzipien sich bekämpfen lassen. Es ist der Platonismus, dem sie in dieser Beziehung noch mehr sich hingegeben haben, als Philo.

Dies leitet uns nun auf den zweiten streitigen Punkt, ob nämlich der Platonismus nur durch Vermittlung des Philonismus d. h. nur in der Gestalt, die ihm Philo gegeben hatte, die Quelle der Gnosis geworden sei. Wir müssen dies aber aus dem Grund bezweifeln, weil dann weit mehr Uebereinstimmung, in der Form sowohl als dem Inhalt, zwischen der Gnosis und Philo herrschen müßte. Hr. B. hat selbst, wo er gegen Neander polemisirt (S. 13. ff.), auf die Differenzen hingewiesen, welche zwischen beiden stattfinden, und mit Recht als die Hauptdifferenz urgirt, daß nach Philo der wahre Gott sich im A. T. geoffenbart hat, indeß die Gnosis darin nur das Walten des Demiurgen sieht. Nichtsdestoweniger tritt er nun doch (im zweiten Theil) der Neander'schen Ansicht bei und erklärt sich jene Herabsetzung des Gottes des A. T. zum Demiurgen aus dem „Einfluß des Christenthums." Aber lehrte denn das nicht ausdrücklich die Identität des Gottes des A. und N. T.? Ward nicht die Läugnung dieser Identität den Gnostikern von den orthodoxen Christen zum Hauptvorwurf gemacht? Gewiß,

alles Andre konnte das Christenthum modificiren, sobald ihm der Philonismus Einfluß auf sich gestattete; der göttliche Ursprung des A. T. blieb unangetastet stehn. Aus dem Einfluß des Christenthums also ist jene Metamorphose des Philonismus nicht zu begreifen, und eben so wenig kann umgekehrt der Philonismus durch Reaktion auf das Christenthum den Gnosticismus in's Leben gerufen haben. Denn hätten die Gnostiker nur den philonischen Platonismus gekannt, so hätten sie diesem gemäß schon in der alttestamentlichen Sphäre d. h. bei Schöpfung, Gesetzgebung u. s. w. den λόγος zur Mittelsperson zwischen Gott und der ὕλη gemacht, sie hätten ihn nicht in den Demiurgen verwandelt. Wohl aber war dies möglich, sobald der heidnische Platonismus der Zeit auf das Christenthum reagirte. Dann konnte sich allerdings die christliche Spekulation, weil ihr die Erlösung über der Schöpfung stand, dahin verirren, den schaffenden (mit der Materie sich verwickelnden und befleckenden) Gott des A. T. für einen abgefallenen Aeon zu erklären. Dies hätte sie, wie gesagt, nicht gekonnt, wenn Philo's Logologie sich als Auskunftsmittel ihr dargeboten hätte. So ist es denn also höchst unwahrscheinlich, daß Philo der Gnosis den Grundstoff geliefert habe, und rechnen wir dazu noch die anderweitigen Differenzen, die von dem Verf. selbst an mehrern Stellen (z. B. S. 51.) hervorgehoben werden, so können wir nur den Platonismus selbst, wie dieser sich in der heidnischen Zeitbildung gestaltet hatte, als Faktor der Gnosis betrachten. Zwar mußte dieselbe dem Philonismus insofern ähnlich werden, als sie zugleich mit dem Christenthum auch das A. T. mit dem Platonismus in Eins zu bilden hatte. Allein diese Aehnlichkeit darf uns nicht verleiten, den Philonismus für die unmittelbare Quelle der Gnosis zu halten. Philonismus, Gnosticismus und Neoplatonismus sind allerdings parallele Erscheinungen, weil sie auf dem gemeinsamen Grunde des Platonismus ruhn, der damals in ähnlicher Weise die Welt beherrschte, wie später (im Mittelalter) die aristotelische Philosophie. Allein man darf sie deshalb nicht unmittelbar auseinander ableiten wollen. Jede derselben hat sich gewissermaßen selbstständig für sich entwickelt.

Was nun die orientalischen Religionen betrifft,

so wollen wir keineswegs läugnen, daß auf die weitere Ausbildung der Gnosis nach Osten hin, der Parsismus mit eingewirkt habe. Denn wenn auch der gnostische Dualismus von Geist und Materie ein ganz andrer ist, als der parsische von Licht und Finsterniß, so hat doch die syrische Gnosis von letzterm ihr Colorit, und der Manichäismus zum Theil auch den Inhalt entlehnt. Aber weiter erstreckt sich der Einfluß des Parsismus nicht, und selbst im Manichäismus ist doch die Grundlage immer ächt gnostisch. Den Bramanismus und Buddhaismus dagegen müssen wir völlig von der Concurrenz ausschließen, und zwar eben deshalb, weil, wie der Verf. gesteht, sich „kein äußrer historischer Zusammenhang" nachweisen läßt. Denn hierauf gerade kommt es ja an, wenn der Ursprung der Gnosis geschichtlich deducirt werden soll. Die „innere Analogie" mag noch so groß seyn, ohne die Nachweisung jenes Zusammenhangs entscheidet sie nicht das Geringste. Nun giebt aber der Verf. noch obendrein zu, daß das, was die „innre Verwandtschaft" des Buddhaismus und Gnosticismus ausmachen soll, der Dualismus nämlich, dem Heidenthum „in allen seinen Hauptformen eigenthümlich ist." Warum hat er denn nur den Buddhaismus uns vorgeführt? warum nicht auch z. B. den scandinavischen Kampf der Asen und Riesen, den slavischen zwischen Belbog und Czernebog? ja warum nicht sämmtliche heidnische Religionen, um darzuthun, daß „derselbe Grundcharakter, welcher der heidnischen Religion überhaupt eigenthümlich ist, auch zum Wesen der Gnosis gehört?" Wir müssen gestehn, es wird uns hier so zu Muthe, wie dem Verf. (nach S. 74.) bei Matters Combinationen, daß wir uns nämlich „in eine zu weite, zu sehr in's Unbestimmte sich verlierende Sphäre versetzt sehn, in welcher uns jede charakteristische Spur, an welcher wir den Ursprung des Gnosticismus verfolgen könnten, entschwindet." —

Die bei weitem schwierigste Frage behandelt der dritte Theil des ersten Abschnitts: „über die Classification der gnostischen Systeme." S. 97—121. Nach einer Kritik der beiden bisherigen Eintheilungsweisen entscheidet sich der Verf. für die Neander'sche, modificirt sie aber dahin, daß er nicht blos die Stellung des Judenthums in

den Systemen, sondern auch die des Heidenthums als Eintheilungsgrund betrachtet wissen will. Es folgt dies mit Nothwendigkeit aus seinem Begriff der Gnosis, das läßt sich nicht läugnen. Diese ist ihm 1) Religionsphilosophie, d. h. auf Vermittlung des Verhältnisses zwischen den drei geschichtlichen Formen der Religion und ihrer Idee gerichtet; sie ist ihm 2) christliche Religionsphilosophie, d. h. erkennt als die der Idee adäquate Form, als absolute Religion, das Christenthum an. Verschiedenheit innerhalb dieser Sphäre kann also nur in Bezug auf die beiden vorchristlichen Religionen stattfinden, und so ist denn die Rangordnung, welche diesen in ihrem Verhältniß zur absoluten, der christlichen, angewiesen wird, das Prinzip, wodurch sich die Gnosis zu einer Mannichfaltigkeit von Systemen besondert. Vielerlei Fälle sind möglich. Einmal nämlich können die beiden Religionen in ihrem Verhältniß zum Christenthum sich gleichgestellt werden, und dies Verhältniß alsdann entweder ein positives oder ein negatives sein; das andre Mal aber auch das Verhältniß als ein auf beiden Seiten verschiednes bestimmt werden, und zwar entweder als ein positives auf Seiten des Judenthums und ein negatives auf Seiten des Heidenthums, oder umgekehrt. Im ersten Fall (1, a) werden beide Religionen, die eine so gut wie die andre, als Vorbereitung des Christenthums angesehn, also relativ der Idee schon adäquat erachtet — dies soll nach unserm Verf. in den Systemen des Valentin, der Ophiten, des Bardesanes, Saturnin und Basilides der Fall sein; — im zweiten dagegen (1, b) als falsche Religionen, somit als Entstellung, Verneinung, Verkehrung der Idee — so von Marcion. Im dritten Fall ferner (2, a) wird zwar das Judenthum für wesentlich eins mit dem Christenthum erklärt, das Heidenthum aber mit beiden in Widerspruch gesehn — so von den Clementinen; — im vierter endlich (2, b) das Heidenthum zwar mit dem Christenthum in Verbindung gesetzt, das Judenthum aber davon ausgeschlossen — so in dem Manichäismus. Um uns der Worte des Verfs. zu bedienen, so repräsentiren Valentin u. s. w. „die das Christenthum mit dem Juden- und Heidenthum näher zusammenstellende Form der Gnosis;“ Marcion „die das Christenthum vom Juden-

und Heidenthum streng trennende Form," die Clementinen „die Christen- und Judenthum identificirende und beide dem Heidenthum entgegensetzende Form," der Manichäismus „die das Christenthum mit dem Heidenthum identificirende," das Judenthum aber verwerfende Form. Den letztern hat zwar Hr. B. in unserm Buche nicht weiter berücksichtigt, da er bekanntlich denselben in einem ausführlichen Werke für sich behandelt hat; aber daß er ihm die bezeichnete Stellung giebt, erhellt aus S. 546. Anm. 1.

Die Schärfe, Präcision und Consequenz dieser Eintheilung springt in die Augen. Allein, wie gesagt, mit der Grundansicht, dem Begriff des Verfs. steht und fällt sie auch. Doch wir müssen, wie billig, jetzt hiervon absehn und lediglich nur sie selbst in Betrachtung ziehn.

Da ist denn die Hauptfrage, ob die Fundamentalunterschiede, von welchen sie ausgeht, wirklich vorhanden d. h. in den Datis begründete Fakta sind? Wir machen sogleich mit der ersten Klasse den Anfang. Ihr charakteristisches Merkmal sahen wir, soll die „näh're Zusammenstellung" (d. h. relative „Identificirung") des Heiden- und Judenthums mit dem Christenthum sein. Ist dies in der That der Fall, wird wirklich von Valentin und den andern behauptet, daß eben so wie das Judenthum auch das Heidenthum eine positive Vorbereitung des Christenthums gewesen sei? Der Verf. führt Folgendes an. Er beruft sich zunächst auf die Kainiten, die, wie bekannt, alle finstern Gestalten des A. T. und folglich auch etliche Heiden, z. B. die Sodomiten, als Lichtsöhne der Sophia priesen. S. 198. ff. Nun kann aber doch gar kein Zweifel sein, daß sie dies nur deshalb thaten, weil sie in jenen nicht Repräsentanten des Heidenthums, sondern das wahre (pneumatische) Israel sahen. Folgt also daraus das Geringste für ihre Gleichstellung des Heidenthums mit dem Judenthum? Oder fordert nicht vielmehr der ganze Zusammenhang ihres Systems, daß sie nur im Bereich der psychischen Herrschaft Jaldabaoths, nicht aber inmitten der hylischen des Ὀφιόμορφος, die Sophia pneumatisch wirken lassen konnten? Und giebt der Verf. nicht selbst zu (S. 206), daß es „Personen der alttestamentlichen Religionsgeschichte" waren, in denen sie „die Organe der Sophia" fanden? Spricht dies nicht deutlich

für ihre Höherstellung des Judenthums? Besonderes Gewicht legt 2) der Hr. Verf. auf die Stelle bei Clemens Alexandrinus (str. VI, 6) wo Isidorus sagt, daß Bruchstücke „von dem Eigenthum der Erwählten" sich auch bei Sokrates u. s. w. fänden. S. 227. ff. Er hätte nur gleich auch noch das (ebendaselbst erhaltne) Fragment des Valentin citiren können, wonach dieser „Vieles von dem, was in der Kirche Gottes geschrieben ist, auch in den Büchern der Heiden geschrieben" fand. Das Eine beweis't so wenig, wie das Andre. Denn setzt Valentin nicht sogleich hinzu, daß jenes „Gemeinsame" aus dem νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις stamme? Ist also damit etwas andres gemeint, als wenn z. B. Justin von den Heiden sagt, daß sie mittelst der ἔννοιαι φυσικαί (κοιναί) das Wahre und Gute fortwährend hätten erkennen können? Heißt dies nun aber soviel als daß das Heidenthum eine Vorbereitung des Christenthums gewesen sei? Nein, trotz ihres Heidenthums gab sich auch in den Heiden das ἔμφυτον πνεῦμα kund, will Valentin, wie Justinus sagen. Das Heidenthum selbst aber gilt ihm nichtsdestoweniger für die hylische Religion, also für das direkte Gegentheil dessen, was ihm das Christenthum ist: die pneumatische Religion, gleichwie auch Justin den Götzendienst für ein Werk der Dämonen hält. Und Isidorus — erklärt er nicht, gleichwie Clemens, die Weisheit der griechischen Philosophen für einen „Raub?" Vindicirt er das Eigenthumsrecht nicht „den Propheten?" Zwar sind hierunter nicht die kanonischen zu verstehn, sondern, wie der Verf. S. 230 mit Recht behauptet, jene apokryphischen: Parchor, Barkoph u. s. w. Allein daß diese deshalb nicht minder der Sphäre des Archon angehörten, ja ihr nur angehören konnten, weil blos in seinen Institutionen die Offenbarung des νοῦς sich typisch präformirte, somit auch blos aus diesen heraus zu erahnen war, was eben die „Propheten" thaten, geht gleichfalls aus dem Ganzen des basilidianischen Systems hervor, und über die heidnische Religion spricht ohnehin Isidorus a. a. O. sich gar nicht aus. Daher sieht sich denn auch der Verf. S. 206. zu dem Geständniß genöthigt, daß nach den genannten Systemen allerdings „die Sphäre göttlicher Offenbarung, (vor Christo) vorzugsweise (vielmehr: lediglich) in das Gebiet der alttestamentlichen

Religionsgeschichte fiel," und daß es uns „an Merkmalen fehlt, daß sie jene Sphäre — auch auf das Gebiet der heidnischen Religion ausdehnten." Allein dessen ungeachtet zeige dies doch „die Beschaffenheit der Systeme selbst." Alles, was darin heidnisch sei, das Platonische, ferner das Theo- und Kosmogonische, „enthalte zugleich ein indirektes Urtheil über den religiösen Werth des Heidenthums in seinem Verhältniß zum Judenthum. Unmöglich hätten sie der heidnischen Religion und Philosophie einen solchen Einfluß auf den Inhalt und die Form ihrer Systeme gestatten können, wenn sie nicht von der allgemeinen Ansicht geleitet worden wären, daß die Sphäre der vorchristlichen Offenbarungen das Heiden- und Judenthum umfasse." Hier ist nun so viel unstreitig richtig, daß in der heidnischen Philosophie von den Gnostikern, wie von den Kirchenvätern, Fragmente der Wahrheit gefunden und anerkannt wurden. Dies liegt in den Stellen bei Clemens deutlich vor. Aber hiermit ist über die heidnische Religion noch nicht dasselbe gesagt. Wie sie diese beurtheilten, ist uns vielmehr ausdrücklich berichtet, indem sie der Aussage sämmtlicher Quellenschriftsteller zufolge, wie S. 25. ganz richtig angegeben wird, „die Juden für das Reich des Demiurgen, die Heiden für das Reich der ὕλη oder des Satan, die Christen als πνευματικούς für das Volk des höchsten Gottes erklärten." Hier haben wir doch das allerdirekteste Urtheil „über den religiösen Werth des Heidenthums." Wozu also erst ein andres erschließen? Und dann — beweis't der Schluß des Verfs. nicht zuviel? Von den Clementinen sagt er selbst, daß sie das polytheistische „Heidenthum" dem „monotheistischen Juden- und Christenthum" als die „Religion des Irrthums und der Sünde" entgegensetzen. Vrgl. S. 345. fgd. Dennoch fehlt es auch ihnen an Ethnicismen durchaus nicht. Wenn sie z. B. zum göttlichen Wesen die Schönheit rechnen und Gott deshalb eine (freilich so licht als möglich beschriebne) Gestalt beilegen (s. S. 328. ff.), so ist dies gewiß ächt griechisch gedacht. Und wenn sie mit Valentin u. a. „die Lehre von den Syzygieen" gemein haben, (s. S. 336. ff.), gilt auch von ihnen, was S. 150. von jenem gesagt wird, daß er in dieser Beziehung „sich an die heidnische Religion selbst in ihrer gewöhnlichen po-

lytheistischen Gestalt anzuschließen kein Bedenken trug." Also Heidnisches hier wie dort. Soll nun das Heidnische eines Systems zugleich der Beweis sein, daß dies System die heidnische Religion für „göttliche Offenbarung" hielt, so müssen dies auch die Clementinen (trotz ihrer entschiedenen Opposition dagegen) gethan haben, und so bilden sie denn nicht die dritte, sondern gehören zur ersten Klasse. Doch — lassen wir diese Consequenzen! Die Sache verhält sich so: In allen Systemen der Gnosis kommt Heidnisches vor, ja dies Heidnische macht den „eigentlichen Charakter" derselben aus. Sie theilt diesen aber, wie unser Verf. S. 231. selbst bemerkt, „mit der pythagoreisch-platonischen Philosophie," welche „hierin nur ihren Zusammenhang mit der religiösen Denk- und Anschauungsweise des Alterthums beurkundet." Durch die heidnische Philosophie influirte somit auch die heidnische Religion auf die Gnosis. Allein dieser Einfluß machte sich unwillkührlich; die Gnosis selbst gestand ihn nicht ein, und so kommt es denn, daß ihr Urtheil über das Heidenthum ein ganz andres ist, als die Farbe, welche sie an sich trägt, vermuthen lassen sollte. Dies Urtheil aber ist uns überliefert: sie sieht in dem Heidenthum nichts weniger als „Offenbarung," sondern vielmehr Verblendung des πνεῦμα durch die Materie, hylische, choische Religionen, und stellt es daher auch dem Judenthum keineswegs gleich, sondern ordnet es diesem ganz eben so unter, wie sonst die σάρξ der ψυχή.

Vielleicht aber könnte der Repräsentant der zweiten Klasse, Marcion, eine Ausnahme machen. Denn richtig ist's, daß er „das Christenthum streng von Heiden- und Judenthum trennte." Dies läßt sich jedoch auch von Valentin und andern behaupten. Ein charakteristischer Unterschied ist damit nicht ausgesagt. Bestimmteres finden wir erst in einer Anmerkung S. 290. Hier wird der Bericht des Armeniers Esnig über die Marcionitische Lehre vom Ursprung der Idololatrie citirt und dann fortgefahren: „Wir sehen hieraus, in welchem Sinne der dial. de r. in D. f. dem Marcioniten die Behauptung beilegt: ἡ πονηρὰ ἀρχὴ (die Materie) τῶν ἐθνικῶν ἄρχει. So gering auch Marcion von der jüdischen Religion dachte, so war ihm doch ihr Monotheismus, in Vergleichung mit dem

heidnischen Polytheismus, die relativ wahre und ursprüngliche Religion, nur konnte dieser Vorzug dem Christenthum gegenüber in keinen Betracht kommen. Vom absoluten Standpunkt des Christenthums aus fielen ihm Heiden- und Judenthum in den Einen Begriff des Vorchristlichen zusammen." Wir stimmen durchaus überein. Allerdings stehn Juden- und Heidenthum nach Marcion insofern sich gleich, als sie nicht die absolute Religion (das Christenthum) sind; aber untereinander differiren sie wie die πονηρὰ ἀρχή und der δίκαιος δημιουργός. Nichts Anderes lehren jedoch die Systeme der ersten Klasse. Das Christenthum ist auch nach ihnen die absolute (pneumatische) Religion, das Judenthum nur die psychische und das Heidenthum die hylische. Also noch immer kein Unterschied! Dieser stellt sich erst dann heraus, wenn wir auf die Beziehung sehn, in welcher das Judenthum zum Christenthum steht. Zwar ist es auch nach den Systemen der ersten Klasse nicht „göttliche Offenbarung" im strengen Sinne des Worts, sondern nur die Religion des Demiurgen; allein inmitten dieser demiurgischen Religion bereitet sich insgeheim die pneumatische vor, und so dämmert denn freilich in ihr schon die Offenbarung herauf. Nach Marcion dagegen ist dies nicht der Fall, sondern unvorbereitet (subito) — „im funfzehnten Jahr des Tiberius" — tritt das Christenthum in die Geschichte ein. Diese Läugnung der innern Bedeutsamkeit des Judenthums für das Werden des Christenthums selbst ist der Punkt, der die Marcionitische Gnosis charakterisirt. In Bezug auf das Heidenthum lehrt Marcion mit den übrigen Gnostikern Ein und dasselbe.

Abgesehn vom Manichäismus, giebt es überhaupt nur einen einzigen Gnostiker, welcher das Judenthum völlig dem Heidenthum gleichstellt. Dies ist Karpokrates. Der Verf. hat ihn nach S. 119. von seiner Darstellung ausgeschlossen, weil die Gnosis desselben „nicht mehr als eine wahre Form der Gnosis gelten könne," da sie „alle Religionen für gleich indifferent erkläre" und „zu dem absoluten Begriffe der Religion nicht durch die geschichtlichen Momente der Vermittlung hindurch zu gelangen suche." Dies müssen wir aber bestreiten. Denn soll der Indifferentismus, wie Anm. 42. behauptet, dar-

aus hervorgehn, daß einige Karpokratianer (quidam, sagt Irenäus) Jesu sich gleichstellten, einige (quidam) sogar sich ihm überordneten: nun so können z. B. auch die Ophiten nicht für „wahre Gnostiker", gelten, welche den Indifferentismus so weit trieben, daß sie Jesum, den „niedern" nämlich, verfluchten und doch — sich zum Christenthum bekannten (nach demselben Origenes, s. S. 195. Anmerk.) Karpokrates ist aber keineswegs Indifferentist. Den Universalismus bestimmt er als das Kriterium der wahren Religion. Dieser Universalismus vermittelt sich durch die Erhebung über den Particularismus der bloßen Volks- und Landesreligionen. Solche Erhebung nun findet sich zwar schon bei den griechischen Philosophen; vollkommen aber stellt sie erst Christus dar. Denn der jüdische Particularismus war der allerbeschränkteste, und somit die Erhebung über ihn die allerenergischste. Christus hat daher auch die universelle Religion geschichtlich gestiftet, wenn gleich sie erst durch die Gnosis — wie dies die Lehre sämmtlicher Gnostiker ist — zur innern Vollendung gelangt. Das Christenthum steht demnach dem Karpokrates keineswegs mit dem Heiden- und Judenthum auf Einer Linie, sondern gilt ihm (um seines Universalismus willen) für die absolute Religion. Wohl aber ist das Judenthum nach ihm von den heidnischen Religionen nicht wesentlich verschieden, es ist nur eine der vielen (partikularistischen) Volks- und Landesreligionen, welche die sondernden ἄγγελοι κοσμοκράτορες gestiftet haben. Karpokrates repräsentirt so recht eigentlich die zweite Klasse des Hrn. Verfs.

Doch abgesehn vom Manichäismus, sagten wir. Denn dieser stellt freilich das Judenthum wohl am tiefsten, indem er den Gott des A. T. geradezu für den Fürsten der Finsterniß selbst erklärt. Dagegen soll nun das Heidenthum nach unserm Verf. im Manichäismus die Stelle des Judenthums vertreten. Er hat dies nicht weiter begründet; wahrscheinlich stützt er sich aber auf das Anathema, welches die Kirche der spätern Zeit von den übertretenden Manichäern verlangte, wornach diese abschwören mußten, daß „Zaradas, Budas und Christus der eine und selbige seien." Denn hieraus läßt allerdings sich folgern, daß Zoroaster und Buddha (falls nämlich der „Budas"

des Anathema's wirklich Dschakiamuni und nicht vielmehr der Buddas der acta Archelai ist) von den Manichäern für Vorläufer Christi gehalten wurden, Parsismus und Buddhaismus somit nach ihnen zum Christenthum in demselben Verhältniß standen, wie nach der Kirchenlehre das Judenthum. Wir wollen auch hierüber gar nicht rechten, sondern nur das behaupten, daß jene Bevorzugung des Heidenthums sich nicht auf die übrigen Formen desselben erstreckt haben kann, da sonst die Polemik der Kirchenschriftsteller uns jedenfalls davon Kunde geben würde. Nur gegen den manichäischen Antinomismus ist diese gerichtet, wie u. a. das Buch Augustins contra adversarium legis et prophetarum zeigt; die Ansicht der Manichäer vom Heidenthum, nämlich dem griechischen, römischen u. s. w., lassen die Kirchenschriftsteller unberührt. Diese kann also von der ihrigen nicht sehr abgewichen sein.

Was endlich die Clementinen betrifft, so liegt auch hier der Accent auf dem Judenthum, nicht auf dem Heidenthum. Denn das letztere nimmt bei ihnen dieselbe Stellung ein, wie bei Marcion, Valentin u. s. w. Das Judenthum aber identificiren sie solchergestalt mit dem Christenthum, daß die Einheit beider zur Einerleiheit wird, weshalb denn auch der Verf. mit Recht ihre Gnosis als judaistisch (ebionitisch) bezeichnet.

Wir können nunmehr die Summa ziehn. Als faktisch gegründet hat sich in Bezug auf das Heidenthum nur die Differenz uns ergeben, daß von dem Manichäismus zwar nicht das Heidenthum überhaupt, aber doch die Religion Zoroasters und Buddha's als eine prophetische Anticipirung des Christenthums betrachtet wird, indeß die übrigen Gnostiker insgesammt die heidnischen Religionen für hylisch-dämonischen Ursprungs halten. In Bezug auf das Judenthum aber hat folgende Scala von Differenzen sich herausgestellt: 1) der Manichäismus und Karpokrates erklären dasselbe für eine heidnische Religion, indem der erste es von dem Fürsten der Finsterniß, der andere von einem der ἄγγελοι κοσμοκράτορες ableitet; 2) Marcion, Valentin u. d. a. sehen darin die Religion des Demiurgen, doch mit dem Unterschied, daß Marcion es in keine Beziehung zum Christenthum setzt, die andern dagegen das Christenthum mittelst desselben ge-

schichtlich sich einleiten lassen; 3) die Clementinen behaupten, es sei mit dem Christenthum ein und dieselbe Religion. Nun fragen wir, ob nicht Neander Recht hat, die letzteren Differenzen allein für erheblich zu achten und deshalb die Stellung des Judenthums in den Systemen und nicht zugleich die des Heidenthums zum Eintheilungsgrund zu machen? vorausgesetzt nämlich, daß, was die Systeme von „Religionsphilosophie" enthalten d. h. über das Verhältniß der drei Religionen bestimmen, ihr Wesen ausmacht.

Wie wenig wir aber diese Voraussetzung theilen, ist oben schon dargelegt worden, und selbst der Verf. ist ihr nicht treu geblieben, indem er mit der von der gnostischen „Religionsphilosophie" entnommenen Eintheilung eine andere verbunden hat, die wir jetzt noch betrachten müssen.

Schon S. 123. wird eingeschärft, daß „wir uns nicht blos an die ausdrücklichen Erklärungen zu halten haben, die sich in den Systemen über das Verhältniß des Christenthums zum Heiden- und Judenthum finden, sondern ganz besonders die Form und Beschaffenheit der Systeme selbst in Betracht ziehen müssen." Hier wird also zugegeben, daß der „religionsphilosophische" Theil der Systeme, der eben in jenen „Erklärungen" besteht, bei weitem nicht von der Bedeutung ist, als daß sich darauf die Eintheilung gründen ließe, sondern daß diese vielmehr den Gesammtcharakter derselben in's Auge zu fassen hat. Demgemäß wird nun als „Eigenthümlichkeit" der Systeme der ersten Klasse bezeichnet, daß es sich „in ihnen um das Verhältniß der Welt zu Gott handelt," daß sie „dem Hauptinhalt nach kosmogonische Systeme sind." Im Gegensatz zu diesen wird dann als Grundzug der Gnosis Marcions die „Subjektivität seines Standpunkts" angegeben, indem es ihm nicht um das objektive Verhältniß der Welt zu Gott, sondern um das subjektive „des christlichen Bewußtseins zum vorchristlichen" zu thun sei. S. 283. ff. Das Wesen der clementinischen Gnosis ferner wird darin gesetzt, daß sie „vermittelnd zwischen der Objektivität der Systeme der ersten Form und der Subjektivität der marcionitischen stehe." Der Gegensatz sei hier „weder der objektive von Geist und Materie, noch der subjektive von Gesetz und

Evangelium, sondern der in Welt- und Menschengeschichte hervortretende Gegensatz der wahren und falschen Religion, des Juden- (= Christen-) und Heidenthums. S. 396. ff. Vom Manichäismus endlich wird S. 545. gesagt, daß er zwar in Bezug auf das „schroffe Verhältniß zu den frühern Religionen" (genauer: zum Judenthum) mit dem Marcionitismus die „größte Aehnlichkeit" habe, doch mit dem doppelten Unterschied, daß „der subjektive Standpunkt Marcions dem Manes zu einem rein objektiven geworden sei," und der Gegensatz von „Unsichtbarem und Sichtbarem," der von „Licht und Finsterniß." „Diesen Standpunkt," heißt es dann weiter (S. 546), „theile mit dem Manichäismus am meisten das Valentinianische System; der Manichäismus stehe daher in der Mitte zwischen dem Valentinianischen und Marcionitischen System, oder er sei vielmehr das rein dualistisch umgestaltete Valentinianische System selbst." Die zweite Eintheilung geht also von dem Dualismus aus, welchen die Systeme zu ihrem „Hauptinhalt" haben. Es ist dies 1) der „objektive" Dualismus von „Gott und Welt" oder „Geist und Materie" in dem Valentinianischen und den verwandten Systemen, 2) der „subjektive" von „christlichem und vorchristlichem (richtiger: jüdischem) Bewußtsein" oder „Gesetz und Evangelium" bei Marcion, 3) der „weder sub- noch objektive" von „wahrer und falscher Religion" oder „Juden (= Christen-) und Heidenthum" in den Clementinen. Der Manichäismus bildet hier keine selbstständige Form der Gnosis, sondern nur eine Nüance des Valentinianismus, welche den „objektiven" Dualismus auch als physischen faßt, zugleich aber durch ihren Antinomismus schon an's Marcionitische streift.

Daß nun diese zweite Eintheilung den Datis weit mehr entspricht, als die erste, ja daß ihr Prinzip ein wahrhaft prinzipielles d. h. im Mittelpunkte der Sache gegründetes ist, gestehen wir gern ihr zu. Die Ausführung aber ist minder gelungen. Wir haben zunächst schon dies an ihr auszusetzen, daß sie, was allen Systemen der Gnosis gemeinsam ist, den Dualismus von Geist und Materie, zum unterscheidenden Merkmal der ersten Klasse macht. Diese

hätte noch viel bestimmter charakterisirt werden müssen, als durch die „Objektivität" ihres Standpunkts. Sodann aber scheint es uns auch ein Fehlgriff zu sein, daß Marcions Gnosis als „subjektive" bezeichnet wird. Sie wäre dies blos in dem Fall, wenn es sich wirklich in ihr nur um das Verhalten („Bewußtsein") des Subjekts im Christen- und Judenthum oder um den Gegensatz alt- und neutestamentlicher Frömmigkeit handelte. Daß dies aber nicht der Fall ist, daß sie es keineswegs blos mit Stimmungen, Affectionen und Zuständen des Subjekts zu thun hat, darf wohl als ausgemacht vorausgesetzt werden, und selbst der Verf. giebt es zu, wenn er anderwärts den sonst ihm geläufigen (Schleiermacherschen) Ausdruck: „christliches und vorchristliches (d. i. jüdisches) Bewußtsein" mit den ungleich sachgemäßern: „Gesetz und Evangelium" vertauscht. Denn dieser Gegensatz ist es, das objektive Verhältniß vom A. und N. T., womit sich die Marcionitische Gnosis beschäftigt, und zwar so objektiv, daß auf den Gott, nicht auf den Menschen der beiden Testamente ihr Augenmerk gerichtet ist. Gesetzt indessen der Marcionitische Dualismus von Gesetz und Evangelium sei ein „subjektiver," so läßt sich doch schwerlich einsehn, warum denn der clementinische von „wahrer und falscher Religion" oder „Juden- (= Christen-) uud Heidenthum ein weder ob- noch subjektiver," sondern — man weiß nicht was für einer? sein soll. Denn offenbar ist die Art des Dualismus hier ganz dieselbe, wenn auch die Glieder andre sind. Wir könnten somit nur zweierlei Dualismen: 1) den metaphysischen (theo- und kosmologischen) a. Valentins, b. der Manichäer, und 2) den ethisch-religiösen a. Marcions, b. der Clementinen unterscheiden. Aber auch so bestimmt, wäre doch der Gegensatz, mit Schleiermacher zu reden, nur ein „fließender." Denn von Marcion sagt der Verf. selbst (S. 283.), daß sein Dualismus eine „metaphysische Grundlage" hatte oder „in letzter Beziehung das Sichtbare und Unsichtbare," Geist und Materie, Gott und Welt, „einander entgegensetzte," und eben so von den Clementinen S. 338, daß nach ihnen „das Grundgesetz des Universums das des Gegensatzes sei," woraus sich die „Syzygieenlehre" derselben und hieraus der Dualismns

von

von „wahrer und falscher Prophetie," von „wahrer und falscher Religion" erkläre. Daß umgekehrt auch der metaphysische Dualismus Valentins und der Manichäer zugleich ein ethisch-religiöser ist, braucht nicht erst gezeigt zu werden. Es könnte mithin bei der Eintheilung nur das Mehr oder Minder entscheiden, was immer ein mißlicher Umstand ist.

Der Verf. hat aber die qualitativen Unterschiede, welche sein zweites Eintheilungsprinzip enthält, nicht rein und scharf entwickeln können, weil er zugleich das erste im Auge behalten mußte. Dies nöthigte ihn vielmehr auf die Combinirung von beiden bedacht zu sein, und hieraus ist unter der Hand ein drittes entstanden, das von dem zweiten wieder zum ersten hinüberlenkt.

Wir haben schon früher gesehn, daß der Hr. Verf. den Dualismus von Geist und Materie, welcher nach ihm die „Eigenthümlichkeit" der Systeme der ersten Klasse bildet, für den „Grundcharakter" des Heidenthums hält, das er „ebendarum" als „spekulative" (metaphysische) Religion bezeichnet, indeß ihm das Juden- und Christenthum „einen theils ethischen, theils positiven Charakter hat." Daher wird denn am Schlusse der Darstellung der genannten Systeme (S. 230.) bemerkt: „Die ganze Beschaffenheit derselben zeigt unstreitig ihre nahe Verwandtschaft — besonders — mit den Hauptformen der heidnischen Religion. Die Prinzipien, auf welchen sie beruhen, und die Ideen, die ihren wesentlichen Inhalt ausmachen, weisen uns überall in das höhere Alterthum zurück. Davon zeugt auch die ihnen eigne — mythisch-symbolische Form" u. s. w. Von Marcion wird dagegen S. 295. ff. die „Tiefe und Innigkeit seines christlichen Bewußtseins gerühmt, welche ihn zur „Opposition gegen den damals in der christlichen Kirche noch immer sehr vorherrschenden Judaismus" vermocht habe; sein Erfolg sei nur daraus erklärlich, „daß man in seiner Lehre etwas fand, was seinen tiefern Grund im christlichen Bewußtsein selbst hatte" u. s. w. Natürlich wird nun von der clementinischen Gnosis gesagt (S. 301.), daß sie „ihr eigenthümliches Gepräge vom Judenthum erhielt," daß sie deshalb besonders dem Marcionitismus (der nach

dem Verf. in der Person des Simon Magus bekämpft werden soll) entgegentrat u. s. w. Der Manichäismus endlich wird S. 546. ein „wesentlich heidnisches Religionssystem“ genannt, also hier nicht minder, wie in der zweiten Eintheilung, zur ersten Klasse gerechnet. Wir sehen, die dritte Eintheilung unterscheidet: heidnische, christliche, jüdische Gnosis, und ihr Prinzip ist nicht die „religionsphilosophische“ Stellung der drei Religionen in den Systemen, sondern die relative „Verwandtschaft“ der Systeme mit ihnen, woraus freilich „indirekt“ auch auf jene geschlossen und von der zweiten Eintheilung zur ersten die Brücke geschlagen wird.

In welchen Widerspruch diese Folgerung mit der direkt überlieferten „Religionsphilosophie“ der Systeme tritt, ist bei der Kritik der ersten Eintheilung dargethan worden. Wir können daher auch keine verbindende Brücke sehn und müssen die dritte sowohl, als die zweite Eintheilung für völlig verschieden von der ersten halten. Doch bleibt uns darum die dritte noch immer für sich zu betrachten übrig. Hier zeigt sich nun aber sogleich, daß wieder nur von einem Mehr oder Minder die Rede sein kann. Denn Heidnisches, Christliches, Jüdisches findet sich überall. Die Gnosis ergab sich uns ja als ein ethnisches (Juden- und) Christenthum. Es versteht sich daher von selbst, daß sämmtliche Formen der Gnosis mit allen drei Religionen „nahe verwandt“ sind. Soll nun aber deshalb die quantitative Abschätzung des Grades, in welchem sie es mit der einen und andern sind, zum Maßstab der Eintheilung werden? Setzt denn nicht diese Abschätzung selbst schon voraus, daß bestimmt ist, was in den Systemen heidnisch, jüdisch, christlich sei? Wenn also doch immer qualitative Bestimmungen den Ausschlag geben müssen: warum dann diese nicht zur Hauptsache machen? Marcions Gnosis z. B. soll die relativ christlichste sein. Worauf stützt sich dies Urtheil? Auf ihren Antinomismus. Warum also nicht dieselbe geradezu antinomistisch nennen? Dann steht es ja jedem frei zu prüfen, wie weit dieser Antinomismus mehr christlich oder mehr heidnisch sei. Wir haben dies angeführt, um zu zeigen, wie leicht sich bei solchen Schätzungen allerhand Sub-

jektives einmischen kann, und wie sehr es dabei auf die sachlichen Punkte ankommt. Jedenfalls treibt uns also das dritte Prinzip immer wieder in's zweite zurück, und so möchte denn dies allein die Probe halten.

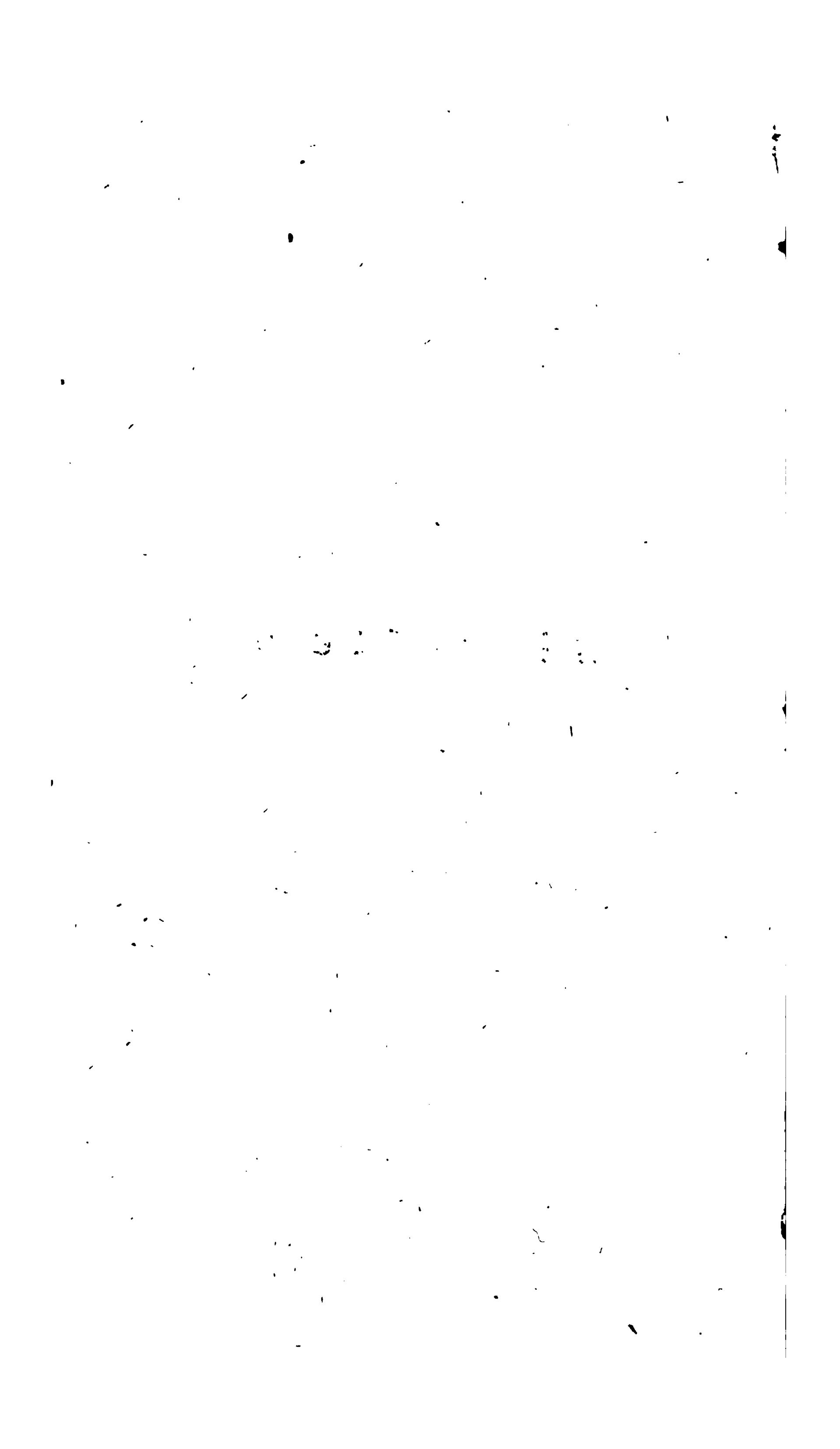
Nur kurz sei jetzt noch der Hauptvorwurf berührt, der die Eintheilung des Verfs. in allen drei Instanzen trifft, daß sie nämlich den schwierigsten Punkt ganz übergangen hat. Wir meinen die Eintheilung der Systeme der ersten Klasse. Von jeher ist man in Bezug auf die antinomistische Gnosis Marcions, die ebionitische der Clementinen und die parsische (oder, wie unser Verf. will, buddhaistische) Mani's einig gewesen, daß diese besondere Klassen für sich bilden müssen. Man hat sie daher auch immer bestimmt von den übrigen unterschieden und nur die Systeme des Saturnin, Basilides, Karpokrates, Valentin u. s. w. als gnostisch im engern und eigentlichen Sinn bezeichnet. Wie diese nun einzutheilen seien — ob in ägyptische und syrische, ob in solche, die für, und solche, die wider das Judenthum sind, oder wie etwa sonst, — ist das große Problem, worüber bis auf den heutigen Tag sub judice lis est. Auf dies Problem aber ist der Verf. gar nicht eingegangen; er hat nämlich die genannten Systeme schlechtweg in Eine Klasse geworfen und zwar von der marcionitischen, clementinischen und manichäischen mit Recht unterschieden, sie selbst aber unter sich uneingetheilt gelassen. Man müßte denn eintheilen nennen wollen, wenn er in dieser Beziehung sagt: „das bedeutendste System, das die erste Hauptform der Gnosis repräsentirt, ist das Valentinische. — Mit ihm hängt das Ophitische am nächsten zusammen. — Neben diesen beiden verdienen noch die Systeme des Bardesanes, Saturnin und Basilides besondere Beachtung." S. 123.

Zwar hätten wir eigentlich nunmehr positiv die Eintheilung zu versuchen. Allein Ref. muß sich dies für eine andre Gelegenheit versparen. Er sieht sich überhaupt genöthigt hier abzubrechen, da er unmöglich mit gleicher Ausführlichkeit auch den zweiten und dritten Abschnitt des Buches durchgehen kann, und er darf sich dies um so mehr erlauben, als von dem Verf. selbst (nach Vorrede S. IV.) auf den ersten das meiste Gewicht gelegt wird.

Die gründliche Gelehrsamkeit des Verfs., sein feiner Scharfsinn und philosophischer Tiefblick sind allgemein anerkannte Eigenschaften. Daß hiervon auch unser Buch ein glänzendes Denkmal ist, darf Ref. nicht erst versichern. Er hat unendlich viel aus demselben gelernt und weiß sich dafür dem Verf. zum größten Danke verpflichtet. Allein — die wahrhaften Forscher wollen geprüft, nicht gelobt sein. Möge dies unsre polemische Haltung entschuldigen!

F. R. Hasse.

Miscellen.



I.

Das „Antitheologische“ im Hegel'schen Begriff der hebräischen Religion.

Bei Gelegenheit einer übersichtlichen Anzeige von Vatke's biblischer Theologie hat Herr Dr. Nitzsch *) gegen Hegel's Auffassung des Judenthums und gegen die Religionsphilosophie dieses Philosophen überhaupt einen Vorwurf erhoben, der, wenn er gegründet wäre, der gegenwärtigen Spekulation ihren rechtmäßigen Platz in der Sphäre christlicher Wissenschaft entziehen müßte. Denn setzt Herr Dr. Nitzsch den Hegel'schen Begriff vom A. T. der theologisch-christlichen apologetischen Voraussetzung entgegen, und nennt er deshalb den philosophischen Standpunkt den „nicht theologischen,“ so heißt das nun nichts anders als: die spekulative Auffassung der Religionsgeschichte gehöre nicht zu den Erscheinungen, in denen die Macht des christlichen Geistes sich offenbare.

Den Erfolg einer so großen Beschuldigung glaubt Herr Dr. Nitzsch sich dadurch gesichert haben, daß er Vatke's Werk unmittelbar mit Hegel's Religionsphilosophie identificirt und somit wenn er „Vatke's Philosophie“ beurtheilt, zugleich über die Hegel'sche abgeurtheilt zu haben meint.

*) Theologische Studien und Kritiken. Jahrgang 1836, Heft 4, S. 1096—1107.

Wollte der Unterzeichnete bei folgenden Bemerkungen über Hegel's Begriff der alttestamentlichen Religion von der schönen Hoffnung ausgehen, daß eine Verständigung mit dem verehrten Gegner der neuern Religionsphilosophie und mit der weit verbreiteten Richtung, in deren Namen er seinen Angriff ausführte, möglich sei, so weiß er, daß diese Hoffnung gegenwärtig wenigstens noch eine vergebliche sei. Denn wollte er die Berechtigung, mit der er den Vorwurf des Antitheologischen von Hegel's Religionsphilosophie zurückzuweisen vermag, auf den Beweis gründen, daß es ihm für seine Ueberzeugung nur vermittelst derselben möglich sei, die Einheit der Offenbarung des A. und N. T., den mosaischen Ursprung der Gesetzgebung des Pentateuch, die Messianität der jesaianischen Anschauung vom Knecht Jehova's, die Authentie der danielischen Visionen und dergleichen darzulegen, so weis't Herr Dr. Nitzsch mehreres davon sogleich im voraus zurück und anathematisirt er es als „Aberglaube und steife Behauptung der Identität aller Titel des A. T.“ *). Aber einen Nutzen wenigstens hat für Unterzeichneten dieser Protest des Herrn Dr. Nitzsch gegen alles, was seiner Ueberzeugung zu viel oder zu wenig ist: er ist allein an die Frage nach der Berechtigung, die Vatke zu seinem Unternehmen aus Hegel's Religionsphilosophie nehmen konnte oder mußte, angewiesen und er versucht sie hiermit nach einer rückhaltslosen Betrachtung des Hegel'schen Begriffs der hebräischen Religion zu lösen.

Zu diesem Behuf muß der Unterzeichnete vor allem zu der reinen Hegel'schen Darstellung des Judenthums zurückkehren und damit erklären, daß er keineswegs Herrn Dr. Nitzsch beistimmen kann, wenn dieser die von Vatke aufgestellten Einschränkungen der von Hegel gegebenen Bestimmungen des hebräischen Religionscharakters „Berichtigungen“ nennt S. 1097.

Es gehört nämlich zu den größten Verdiensten von Hegel's Religionsphilosophie, wie er das Verhältniß des Universalismus und Partikularismus im Judenthum bestimmt hat. Er hat gezeigt, daß der göttliche Zweck nach hebräischer Vorstellung allgemeiner Natur, aber als nur

*) A. a. O. S. 1101.

allgemein unmittelbar der beschränkteste, eine bestimmte Familie und deren Erweiterung zu einer Nation sei. Diese unmittelbare Identität des Allgemeinen und der beschränkten Partikularisirung ist der logische Begriff, der sich durch alle Bestimmungen des Judenthums durchführen läßt. Beide Seiten, sagt nun Vatke (bibl. Theol. S. 598), „müssen aber in Abstrakto getrennt werden, wie es von den Hebräern selbst geschehen ist." Hegel scheine sie nicht genug aus einander gehalten zu haben. Und besteht ferner die Aeußerlichkeit der alttestamentlichen Religion eben darin, daß das Allgemeine unmittelbar in das Beschränkte übergegangen ist und bildet es ihre Unfreiheit, daß die endliche Erscheinung eben so unmittelbar nicht auf das Allgemeine bezogen, sondern in diesem aufgehoben wird, so sagt wieder Vatke S. 619, daß Steudel: „Blicke in die alttestamentliche Offenbarung" (Tübinger Zeitschrift für Theologie, Jahrgang 1835, 1. 2.) gegen Hegel manche beachtungswerthe Seiten des A. T. hervorgehoben und namentlich eben jenes Urtheil über die Aeußerlichkeit und Unfreiheit der alttestamentlichen Religion limitirt habe. Allein wodurch war es Steudel möglich, im A. T. dergleichen Einschränkungen des von Hegel gegebenen Begriffs zu erblicken? Nur dadurch, daß er alttestamentliche Aussprüche aus verschiedenen Perioden zusammenwirft und dergestalt nun allerdings auf leichte Weise den formellen Charakter des ursprünglichen gesetzlichen Standpunkts sogleich durch das Gefühl und die Empfindung der Psalmen oder durch die Universalität der Propheten erweitern kann. Die schwere Arbeit, mitten im Formalismus des Gesetzes den unendlichen Inhalt, in der Aeußerlichkeit die reale Möglichkeit der Freiheit und Empfindung, in der beschränkten Erscheinung die immanente Allgemeinheit nachzuweisen, wird dabei freilich umgangen. Weil nun Vatke nach den Resultaten seiner Kritik die Bildung des Gesetzes und überhaupt das objektive Bewußtsein vom allgemeinen Begriff des Hebraismus sich erst abschließen läßt, nachdem die Propheten in freier innerlicher Weise das Bewußtsein vom allgemeinen göttlichen Zweck erregt hatten, so muß er mit systematischer Consequenz dasselbe behaupten, was für Steudel und andere nur aus einer nicht gerechtfertigten Verwirrung verschiedener Perioden möglich war. Er muß

nun in das Gesetz sogleich die sondernde Reflexion verlegen, welche die Beschränktheit des wirklichen göttlichen Zweckes von der Allgemeinheit und Unendlichkeit desselben unterschied. Das war es auch, worauf sich im ersten Heft dieser Zeitschrift S. 145. die Behauptung gründete, daß die Kritik die Anschauungen, Vorstellungen und Gebräuche des Gesetzes nicht als unmittelbare Darstellungen des allgemeinen göttlichen Zwecks, sondern als bewußtes Symbol desselben betrachten müsse.

Hegel hat dagegegen diese Unterscheidung des göttlichen Zwecks nach der Seite der Allgemeinheit und Besonderheit mit Recht zurücktreten lassen, weil es ihm darauf ankommen mußte, den Hebraismus in seiner ursprünglichen Gediegenheit darzustellen.

Wer nun diesem Theil der Hegel'schen Religionsphilosophie einen antitheologischen Charakter zuschreiben wollte, der möge beweisen, daß auf dem Standpunkt, den die Offenbarung des Gesetzes bildet, die Allgemeinheit des göttlichen Zwecks nicht unmittelbar in die Beschränktheit umschlage, daß die Anerkennung der subjektiven Freiheit in der unmittelbaren Unterwerfung des Willens unter die Macht Jehova's sich nicht aufhebe. Kurz der möge aus dem Begriff und aus der Erscheinung des Gesetzes beweisen, daß das Selbstbewußtsein in seiner Freiheit und Unendlichkeit vor der Allgemeinheit des göttlichen Willens zu bleibendem Bestehen gelange. Nur darf man nicht zum Behuf dieses Beweises wie Herr Dr. Nitzsch (S. 1099—1100.) Momente anführen, die dem einfachen Standpunkt des Gesetzes noch fremd waren, denn alle Gefühle und Empfindungen, die die freiere Bewegung des Selbstbewußtseins bezeichnen, sind erst Resultat eines Kampfes, der dem Standpunkt des Gesetzes folgte und die Verschlossenheit desselben zu lösen suchte. Soll durch eine solche Combination verschiedener Standpunkte der theologische Charakter der biblischen Theologie gewonnen werden, so ist dieser Gewinn unhistorisch, weil er nur durch eine ungeduldige Verwirrung der Entwicklungsperioden erhalten wird, und die Wissenschaft darf ihn nicht annehmen, weil er die immanente Ausbildung des Hebraismus aus der Einfachheit seines Begriffs vernachlässigt.

Muß es die Bewundrung von der genialen Kraft,

mit der Hegel den ursprünglichen Begriff der alttestamentlichen Religion gefaßt hat, nur erhöhen, wenn man seine Gegner, die ihm gewaltsame Construktion der Geschichte vorwerfen, ihn nur mittelst einer solchen Gewaltsamkeit gegen die Geschichte von ihrer Seite angreifen sieht, so muß doch offen anerkannt werden, was dem Hegel'schen Begriff des Hebraismus zu seiner vollendeten Ausbildung und Verwahrung gegen alle „theologische" Angriffe noch fehlt. Es blieb nämlich zu bestimmen übrig, welche Entwicklung der Begriff der Religion in der Geschichte des Hebraismus erhalte und in dieser Beziehung fragt es sich besonders, ob es innerhalb des A. T. bei der unmittelbaren Identität des Allgemeinen und Besondern geblieben sei oder ob sich nicht vielmehr eine Vermittlung und Versöhnung beider Seiten gebildet habe. Wenn nun der fragende Schüler von der Religionsphilosophie auf seine Frage keine ausdrückliche und fertige Antwort erhält und er nun auf die Fortbildung des einfachen Begriffs gewiesen ist, so darf er nicht vergessen, daß eine solche weitere Entwicklung nur nach den Prinzipien eben jener Religionsphilosophie möglich geworden ist. Denn liegt nach dieser im Begriff der Religion überhaupt eine Bewegung, welche den allgemeinen Begriff aus seiner Objektivität, in der er dem Bewußtsein gegenübersteht, in das Selbstbewußtsein hinübertreibt und mit diesem in Einheit zu setzen sucht, so bringt es ferner das Wesen der bestimmten Religion, die noch nicht die absolute ist, mit sich, daß jene Bewegung in das Selbstbewußtsein nothwendig in geschichtlicher Form sich realisiren müsse. Es ist nämlich der Charakter der bestimmten Religion, daß das religiöse Bewußtsein dem Begriffe der Religion noch nicht entspricht und durch natürliche, beschränkte Elemente von der Einheit und Uebereinstimmung mit diesem entfernt gehalten wird. Das geschichtliche Leben der bestimmten Religion bewegt sich nun zwar so lange unbefangen über seine innere Beschränktheit, bis das objektive Bewußtsein zur Festigkeit und zum Abschluß gediehen ist. So bald aber das geschehen ist und die Bestimmtheit der Religion sich vollkommen ausgebildet hat, so kommt ihre Schranke zum Vorschein, bringt sie sich wenigstens dem Gefühle auf und hieraus entsteht die weitere Bewegung, die die Schranke aufzuheben, das Selbst-

bewußtsein mit dem Begriff der Religion zu versöhnen sucht, aber auch nothwendig den Untergang der bestimmten Religion mit sich führt. Denn fällt die Beschränktheit, die sie eben zu dieser bestimmten Religion machte, so fällt mit jener auch sie selbst.

Vatke hat in seinem Werke §. 40—43. die Entwicklungsstufen des Begriffs der alttestamentlichen Religion umschrieben und insofern, was nach Hegel noch zu thun war, ausgeführt; die Art und Weise aber, wie er die Versöhnung des Selbstbewußtseins mit dem Objektiven auf der dritten Stufe geschehen läßt, ist einseitig, da er sie nur in der subjektiven Durcharbeitung der objektiven Voraussetzung faßt. Diese subjektive Bewegung, mochte sie sich in der freiern Eröffnung des moralischen Gesichtspunkts oder in allgemeinern Reflexionen oder in Zweifeln äußern, war doch nur die unterste Grundlage, auf der sich der Gedanke der Persönlichkeit erhob, in der das Selbstbewußtsein erst wahrhaft mit seinem Begriff sich versöhnt sah, der Gedanke des Messias. Jene Unruhe der Reflexion, des Zweifels und die Stärke der individuellen Empfindung war nur das geheime Anzeichen, daß die Schranke des Hebraismus gefühlt wurde und daß die ursprüngliche Macht, welche dem allgemeinen göttlichen Willen das einzelne Selbstbewußtsein unterwarf, erschüttert war. Alles das bildete daher nicht die Spitze des dritten Standpunkts in der Entwicklung des alttestamentlichen Religionsbegriffs, sondern nur den Uebergang zur ausgebildeten prophetischen Anschauung vom Messias. In dieser war die Unfreiheit des vorangehenden gesetzlichen Standpunkts zur Einheit des göttlichen Geistes mit dem Individuum, die Aeußerlichkeit des Gesetzes zur freudigen Willigkeit des Gehorsams gegen den allgemeinen göttlichen Willen umgebildet und die Beschränktheit des göttlichen Zwecks durch den Gedanken des Gerichts, das über das Bundesvolk ergehen solle und durch die Verheißung des allgemeinen Gottesreiches überstiegen.

Antitheologisch wird aber bei dieser Differenz Referent Vatke's Auffassung des Judenthums nicht nennen können. Alles, was Herr Dr. Nitzsch, S. 1099—1109, als Zeugniß einer innern Vermittlung des alttestamentlichen Standpunkts anführt, erkennt Ref. als solche an, aber doch

wird er nie wie Herr Dr. Nitzsch die große Masse jener innern Vermittlungen, selbst nicht das sogenannte messianische Moment, das „Neutestamentliche im A. T." nennen. Denn es giebt im A. T. keinen Psalm, wenn sich in ihm auch das tiefste Ringen der Innerlichkeit ausspricht, der nicht zur beschränkten Auffassung des göttlichen Zweckes zurückkehre; selbst die Schilderungen des Messias, die die Leiden der Endlichkeit in die Bewegung des göttlichen Geistes aufnehmen, verlieren sich unmittelbar wieder in die Weltbetrachtung, nach welcher die Endlichkeit ohne innere Berechtigung nur als eine „Beute" der göttlichen Macht erscheint (Jes. 53, 12); und wenn endlich auch über die partikulare Form der Theokratie noch so oft von den Propheten das Gericht der Vernichtung verkündigt wird, in der verheißenen Wiederherstellung bleibt sie doch auch für die Heiden an ihr lokales und natürliches Substrat geknüpft?

Ja, wenn es möglich wäre, jene innern Vermittlungen im A. T. von ihrem empirischen Ausgangspunkt und von der Vorstellung des göttlichen Zwecks, in die sie wieder übergehen, abzusondern, wenn in ihnen ein reflektirendes Bewußtsein nachgewiesen werden könnte, das sie von ihrer beschränkten Umgebung getrennt hätte, dann könnte man von Neutestamentlichem im A. T. sprechen und müßte Hegel's wie Vatke's Darstellung des Judenthums unbedingt verworfen werden. Aber im Gegentheil gerade darin bewies sich die Uebermacht der alttestamentlichen Beschränktheit, daß sie auch die höchsten Anschauungen, die aus dem Umkreis des A. T. heraustreten, doch wieder in diesen zurückzieht und zumal eine Gränzmarke, die etwa die höhern Anschauungen als neutestamentlich von ihrer Umgebnng abtrennte, giebt es nicht, weil beides unbefangen sich in einander verliert. Wenn daher Hegel beständigen Dank verdient für seinen scharfen Begriff des Judenthums, so darf auch Vatke kein Vorwurf gemacht werden, daß er auch in der Fortbildung des Begriffs die abstrakte Allgemeinheit desselben immer bewahrt hat. Denn man mag als innere Vermittlungen der einzelnen Seiten der alttestamentlichen Religion noch so viele Erscheinungen des A. T. anführen, und Ref. selbst ist hierin nicht sparsam, so darf man sie nicht von dem Boden abtrennen, von dem sie ausgingen und zu dem sie wieder herabgezogen

wurden. Jeder Theologe, der in dieser Beziehung bedenkt, wie groß die Gefahr ist, dergleichen einzelne Erscheinungen des alttestamentlichen Bewußtseins als neutestamentlich von der allgemeinen Bestimmtheit desselben zu trennen, muß daher Vatke's Kritik für eine so eindringliche und consequente Durchführung des einfachen Begriffs der hebräischen Religion sich verpflichtet fühlen.

Bei alle dem kann immer noch ohne zurückstoßende Härte die Vatke'sche Entwicklung des alttestamentlichen Religionsbegriffs nach der Seite hin bestritten werden, daß sie jene inneren Vermittlungen nur in ihrer subjektiven Richtung verfolgt hat. Aber mit Erfolg kann dies nur geschehen, wenn der Streit in seinem Mittelpunkte, nämlich eben im Begriff gefaßt wird. Sagt Herr Dr. Nitzsch, Vatke beachte nur nicht genug dies oder jenes Moment, z. B. das messianische, so ist damit nichts für die Sache geschehen, wenn nicht entwickelt wird, wie und weshalb nach dem Begriffe selbst jene Momente beachtet werden müssen. Denn sonst erscheint die Differenz, aus der der Streit hervorgeht, als nur quantitativ und mithin gleichgiltig und damit der Streit über das mehr oder weniger Beachten der messianischen Momente auch nur als ein gleichgiltiger. Es ist hier nicht der Raum dazu, ausführlich diese weitere Bestimmung des Begriffs zu geben. Aber das muß doch Ref. bemerken, daß wenn auch im alttestamentlichen Religionsbegriff, in der unmittelbaren Identität des Allgemeinen und Besondern schon der Trieb der Vermittlung nachgewiesen wird, nach eben demselben Begriff die Befriedigung dieses Triebes niemals zu absoluter Selbstgewißheit kommen kann, sondern immer wieder in die Unmittelbarkeit zurückgeht.

Nach dem bisherigen wird sich von selbst der Vorwurf erledigen, daß nach Hegel der Zusammenhang des A. und N. T. ein zufälliger sei und das A. T. völlig verkannt werde, wenn man es mit der griechischen und römischen Religion auf Eine Stufe stelle. Was das letztere, die Absondrung des A. T. vom N. und seine Zusammenstellung mit den genannten heidnischen Religionen betrifft, so müßte man erst der alttestamentlichen Religion die Beschränktheit, die sie zu einer bestimmten Religion macht, nehmen, wenn man sie unmittelbar als Eines Gei-

stes mit dem N. T. betrachten wollte. Eben diese Schranke, die das Judenthum in sich trug, forderte nothwendig seinen Untergang, als es sich zum Christenthum aufschließen sollte. Dieselbe Bestimmtheit ferner, die die Schranke des Judenthums bildet und den göttlichen Zweck zum beschränkten macht, setzt es nothwendig auf Eine Stufe mit der griechischen und römischen Religion. Der Einwand, „daß ja das A. T. eben in seinem Prinzip schon die absolute Verneinung des den Hellenismus beschränkenden Natürlichen abgebe" trifft die Hegel'sche Religionsphilosophie nicht, da er in dieser stärker und umfassender seine innere Stellung im System erhalten hat. Dem Inhalt der griechischen Götter, d. h. dem in die Sphäre des Göttlichen selbst verlegten beschränkten Zweck, spricht ja Hegel den Charakter der Heiligkeit ab und setzt in dieser Beziehung die griechische Religion tief unter die alttestamentliche. Rel. Phil. II., S. 49. Und was von der griechischen Religion im Verhältniß zur alttestamentlichen gilt, das wird wohl noch mehr von der römischen gelten, da bekanntlich Hegel in der Bezeichnung ihrer Auffassung des substanziellen, allgemeinen Zwecks als einer ungöttlichen, unheiligen und unsittlichen nicht zurückhaltend ist. Die „absolute Verneinung" des den Hellenismus beschränkenden Natürlichen kann aber deshalb die Religion des A. T. nicht genannt werden. Diese Würde kommt erst dem Christenthum zu. Denn soll das Natürliche und Endliche absolut verneint werden, dann muß es in die Bewegung des Göttlichen so erhoben werden, daß es der Unendlichkeit desselben keine Schranke mehr ist. Das Judenthum war erst die abstrakte und auch geschichtlich erfolglose Verneinung des Natürlichen im Heidenthum.

Was endlich Herr Dr. Nitzsch noch vermißt, daß von Hegel das hebräische Prinzip als die „einzige positive Vorbereitung und Wurzel der gottmenschlichen Offenbarung" nicht anerkannt werde, ist in der Religionsphilosophie beim Uebergange zur absoluten Religion doch bestimmt genug ausgesprochen. Wenn nämlich Hegel von den vorhergehenden Religionen zur christlichen den Uebergang bildet durch den allgemeinen Schmerz der Welt, so hat er ausdrücklich erklärt (Rel. Phil. II., S. 147. 148.) daß die Beschränktheit und Endlichkeit auch in der Reli-

gion des schönen Geistes negirt werden mußte, damit die Religion der Wahrheit aufgehen könne. Der Uebergang vom Heidenthum zum Christenthum besteht in der Negation, die jenes erlitt oder das Christenthum, wenn wir so sagen wollen, wurde negativ vorbereitet in der Geschichte des untergehenden Heidenthums.

Das größte Unrecht begeht aber Herr Dr. Nitzsch an Hegels Religionsphilosophie, wenn er sagt, der Zusammenhang des Judenthums und des Christenthums sei nach ihr ein eben so zufälliger wie nach Schleiermacher; denn neben jener negativen Vorbereitung des Christenthums kennt ja Hegel die positive, die nur auf hebräischen Boden sich haben bilden können, nämlich die Vertiefung des Menschen in das Moment der Entzweiung, des Bösen, der unendliche Schmerz in seiner wahrhaften Allgemeinheit. Und die Unendlichkeit des Schmerzes, sagt Hegel (Rel. Phil. II., S. 222), konnte nur eintreten, wo „Gott gewußt wird als Ein Gott, als reiner, geistiger Gott"; also wo im Subjekt das positive Bewußtsein des Guten, die unendliche Forderung des Guten vorhanden war, d. h. auf dem Boden, den die alttestamentliche Offenbarung bearbeitet hatte.

Unterzeichneter schließt diese Worte mit dem Wunsche, man möge doch immermehr in diesen Streitigkeiten um die Anerkennung des A. T. wie überhaupt in den gegenwärtigen theologischen Bewegungen von der alttestamentlichen Art der Polemik sich frei machen. Denn an diese erinnert nur zu oft noch der schroffe harte Eifer, mit dem man den Gegensatz nur als einen äußerlichen und nur durch Vernichtung zu überwindenden betrachtet. Die christliche Polemik trägt Geduld mit dem Gegensatz, verhält sich nicht ausschließlich gegen ihn, sondern begreift ihn als Moment in der Bewegung des allgemeinen Geistes, falls er nämlich als wirklich einseitig nur ein solches Moment ist. Die größte Härte aber ist es, wenn man eine universelle Erscheinung von sich ausschließt und sie als momentan verdammt, weil es an der Hingebung fehlte, die die Gesammtheit der Momente hätte erkennen müssen.

Lic. B. Bauer.

II.

Das Geständniß der Philosophie.

Wir wollen uns nicht erst mit der Bemerkung aufhalten, daß die gewöhnliche theologische Polemik gegen die spekulative Philosophie meistens nur durch das unglaubliche Selbstvertrauen ihrer Beschuldigungen und Vorwürfe eine Erwiederung der Spekulation abnöthigt, wir wenden uns sogleich zu einem der auserlesensten Musterbilder genannter Polemik, welches sich in einer Schrift des Herrn Dr. Harleß gegen Strauß *) vorfindet. Eine kurze Anmerkung in dieser Schrift S. 97. enthält fast eine vollständige Phänomenologie der verschiedenen Formen des Bewußtseins, mit dem sich die sogenannte gläubige Theologie zur Spekulation verhält. Herr Dr. Harleß bezieht sich hier auf einen Aufsatz des Herrn Weiße (in Tholuck's Lit. Anz. 1836. № 19. u. 20.) und freut sich des von diesem abgelegten „offenen Geständnisses, daß die Philosophie überhaupt sich nicht zum Glauben an Wunder bequemen könne." Zunächst ist es ein stolzes inquisitorisches Bewußtsein, welches von der Philosophie Geständnisse in Em-

---

*) Die kritische Bearbeitung des Lebens Jesu von Dr. Strauß beleuchtet von Dr. Harleß. Erlangen, 1836.

pfang nimmt. Die Untersuchung, inwieweit Herr Weiße dazu Anlaß gegeben und in jenem Aufsatze seinem Bekenntniß, die Realität des Wunders nicht begreifen zu können, die allgemeine Wendung einer Generalbeichte der Philosophie untergeschoben hat, gehört nicht hieher. Aber mußte nun Herr Dr. Harleß das, was Herr Weiße sagt, für ein Dictum „der Philosophie überhaupt" acceptiren? Man möchte weiter fragen, hat Herr Dr. Harleß den Schriften des Herrn Weiße ein so gründliches Studium, und was noch mehr ist, ein so gläubiges gewidmet, daß er sie mit der Philosophie schlechthin identificirte? Fand aber das nicht Statt, so ist sein Bewußtsein der „Philosophie überhaupt" gegenüber ein leichtsinniges. Die Eile ferner, mit der er sich des Geständnisses der Philosophie freut, und nun ausruft: „es verhütet Mesalliancen!" ist in jedem Falle leichtfertig. Denn erkennt Herr Dr. Harleß Herrn Weiße als die absolute Offenbarung der Philosophie wirklich an, so giebt er mit jener eiligen Freude nur zu deutlich zu erkennen, daß es allein aus dem Grunde geschieht, um so leicht wie möglich einer innern Beziehung zur Philosophie zu entgehen. Oder regt sich in ihm auch nur der leiseste Zweifel an jener ausschließlichen und absoluten Incarnation der Philosophie in Herrn Weiße, so ist der schnelle Prozeß seiner Inquisition nicht nur leichtfertig, sondern wissentlich ungerecht, denn er wollte dann nicht einmal das Zeugniß derjenigen hören, die doch gleichfalls, wenn auch in anderer Weise mit der Philosophie näheren Umgang gehabt zu haben meinen. In der That aber mußte es ihm doch bekannt sein, daß andre wie Conradi (in Selbstbewußtsein und Offenbarung) Rosenkranz (in der Encyclopädie) doch auch in philosophischer Weise die Nothwendigkeit und Wirklichkeit des Wunders lehren. Das Bewußtsein, welches dennoch bei so inquisitorischer Mine so leichtsinnig ungerecht verfährt, trifft daher noch obenein der andre Vorwurf, daß es ein sich-selbst betrügendes sei.

Doch unterbrechen wir diese Freund wie Feind betrübende Phänomenologie. Eine so ausgezeichnete und gründliche Leistung wie der Commentar zu dem Epheser-Brief hat Herrn Dr. Harleß jedem Theologen so nahe gestellt,

daß eine Aeußerung wie jene Freude über „das Geständniß der Philosophie" um so näher berühren mußte und nicht ohne nach Recht und Billigkeit gewürdigt zu werden, vorübergehen konnte. Hoffen wir aber nach der bessern Leistung des Herrn Harleß, daß er in Zukunft seiner würdiger sich zur Philosophie verhalten und wenigstens seine Abneigung mit mehr Gewissenhaftigkeit und Loyalität vor sich und vor der Welt rechtfertigen möge.

Lic. B. Bauer.

Berlin, gedruckt bei Trowitzsch und Sohn.

